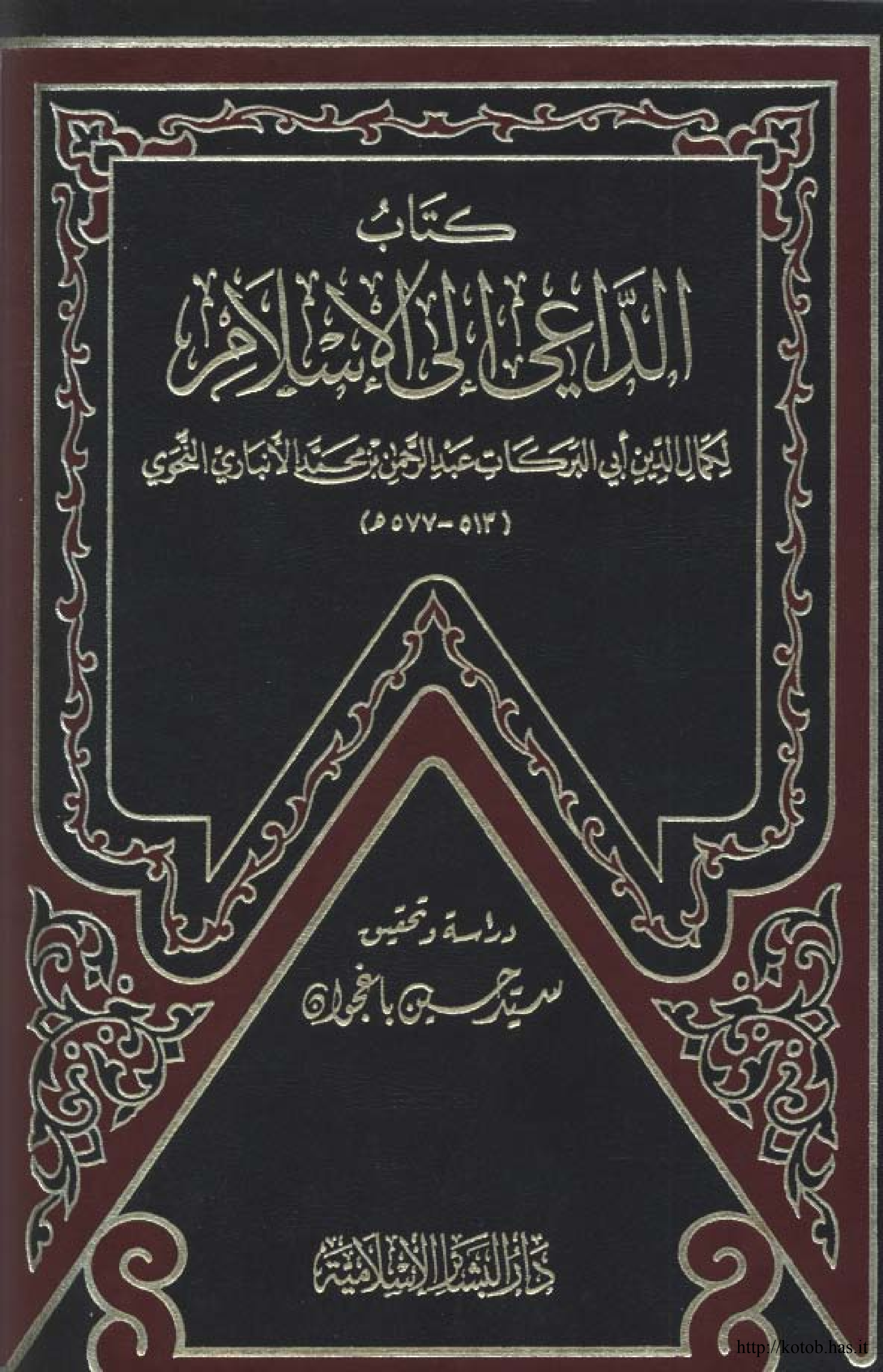


كتاب
الداعي إلى الإسلام
لكمال الدين أبي البركات عبد الرحمن بن محمد الأنباري النحوي
(٥١٣ - ٥٧٧ هـ)
دراسة وتحقيق
سيد حسين باغجوان
دار البشائر الإسلامية
http://kotob.has.it


كتاب
الداعي إلى الإسلام

الطّبعة الأولى
١٤٠٩هـ - ١٩٨٨م

دار البشائر الإسلامية
للطباعة والنشر والتوزيع بيروت - لبنان - ص.ب : ٥٩٥٥ - ١٤

كتاب

الداعي إلى الإسلام

لكمال الدين أبي البركات عبد الرحمن بن محمد الأنباري النحوي

(٥١٣ - ٥٧٧ هـ)

دراسة وتحقيق

سيد حسين باغجوان

دار البشائر الإسلامية

أصل هذا الكتاب رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير في العقيـدة من كلية الشـريعة والدراسات الإسلامية بجامعة أم القرى في ٢٨/٧/١٤٠٦هـ.

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

إن الحمد لله نحمده ونستعينه، ونستغفره، ونتوب إليه، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، وبعد:

فإن القرآن الكريم بجانب دعوته إلى التوحيد قد عرض مقولات الأديان وآراء الملل والنحل والمذاهب المختلفة التي كانت منتشرة وقت التنزيل، فناقشها، وبرهن على بطلانها وفسادها، وقارن بينها وبين الدين الصحيح الذي هو الحق، والذي أرسلت به الرسل عليهم الصلاة والسلام، ودعا الناس إليه من خلال إبطال الباطل..

عرض لمقالة الملاحدة الدهريين على لسانهم حيث يقولون: ﴿مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ﴾ (الجاثية: ٢٤)، وردّ عليهم بمختلف الدلائل، كما عرض لمقالات اليهود والنصارى واعتقاداتهم، ومذاهبهم، وردّ عليهم في آياته المكية والمدنية..

وحكى عن قوم أنكروا النبوات جملة، فقالوا: ﴿أَبَعَثَ اللَّهُ بَشَراً رَسُولاً﴾ (الإسراء: ٩٤)، وردّ عليهم، وعن قوم أنكروا نبوة محمد ﷺ خاصة فرد عليهم، وأمر الرسول ﷺ أن يسلك معهم ومع غيرهم المنهج القويم في تبليغ الدعوة، ومحاججة الخصوم حيث قال: ﴿أُدْعُ إِلى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ (النحل: ١٢٥)..

ولقد اهتم علماء هذه الأمة اقتداء بكتابهم العزيز بدراسة أديان الأمم، وعقائدها، وبيان ما فيها من تناقض وتهافت، ونقضِها وتفنيدها، والرد على مخالفيهم، والدفاع عن عقيدتهم. .

وفي ذلك يقول الإمام ابن حزم ـ بعد أن ذكر نصوصاً من التوراة في وصف الله تعالى: «ولَوْلا ما وصفه الله تعالى من كفرهم وقولهم ﴿يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ﴾ (المائدة: ٦٤)، و﴿اللَّهُ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَاءُ﴾ (آل عمران: ١٨)، ما انطلق لنا لسان بشيء مما أوردنا، ولكن سهّل علينا حكاية كفرهم ما ذكره اللَّهُ تعالى لنا من ذلك»[١]. .

ولقد ألف الأئمة الثلاثة، الإمام الأعظم أبو حنيفة[٢]، والإمام الشافعي[٣]، والإمام أحمد بن حنبل[٤]، كتبا في بيان العقيدة، والرد على الخصوم.

وألف الإمام الباقلاني «التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والمعتزلة»، وإمام الحرمين الجويني «الشامل» ردّ فيه على الدهريين والطبيعيين، كما ألّف كتابه «شفاء الغليل في بيان ما وقع في التوراة والإنجيل من التبديل» للرد على اليهود والنصارى، وألّف الإمام ابن حزم «الفِصَل في الملل والأهواء والنحل»، والشهرستاني «الملل والنحل»، والقرافي «الأجوبة الفاخرة على الأسئلة الفاجرة»، والمهتدي عبدالله الترجمان «تحفة الأريب في الرد على أهل الصليب»، والإمام القرطبي «الإعلام بما في دين النصارى من الفساد والأوهام وإظهار

---

(١) الفصل ١/٣٢٧.

(٢) وللإمام أبي حنيفة خمس رسائل في العقيدة، وهي: (١) الفقه الأكبر، (٢) الفقه الأبسط، (٣) العالم والمتعلم، (٤) الوصية، (٥) رسالته إلى عثمان البتي. ولقد جمع نصوص هذه الرسائل العلامة كمال الدين أحمد البياضي، ورتبها على وفق موضوعات علم الكلام، من غير تصرف منه في عباراته، ثم شرحها شرحاً ممتعاً، وسماه «إشارات المرام من عبارات الإمام»، وطبع بتحقيق يوسف عبدالرزاق، بمطبعة مصطفى الحلبي، بمصر، ١٣٦٨هـ ـ ١٩٤٩م.

(٣) يقول الإمام عبدالقاهر البغدادي في (أصول الدين، ص ٣٠٨): «وللشافعي كتابان في الكلام، أحدهما في تصحيح النبوة والرد على البراهمة، والثاني في الرد على أهل الأهواء».

(٤) وكتابه «الرد على الجهمية والزنادقة» مشهور معروف.

محاسن دين الإسلام وإثبات نبوة نبينا محمد عليه الصلاة والسلام»، وشيخ الإسلام ابن تيمية «الجوابَ الصحيح لمن بدل دين المسيح» وتلميذه الإمام ابن قيم الجوزية «هدايةَ الحيارى في أجوبة اليهود والنصارى»، وغيرُهم ممن ألف في مذاهب الملل والنحل، والرد عليها، على اختلاف مناهجهم، وتفاوت مشاربهم. .

وهؤلاء العلماء الأجلاء لهم فضل الدفاع عن الإسلام أمام تيارات مختلفة كالدهرية وأنصارها، وأهل الطبائع، والصابئة، والبراهمة، والثنوية، التي هبت رياحها من بلاد فارس التي كان المسلمون يعيشون فيها، وعقيدة التثليث التي كانت تساكن المسلمين، واليهود، وغيرهم من أرباب الملل والنحل. .

ومن هؤلاء الذين ألفوا في هذا المجال كمال الدين أبو البركات عبدالرحمن بن محمد الأنباري المتوفى سنة ٥٧٧هـ. وكلنا نعلم مكانة هذا الإمام اللغوي الجليل، فقد اشتهر بكتابيه العظيمين في اللغة «الإنصاف في مسائل الخلاف بين البصريين والكوفيين»، و«أسرار العربية»، فنال بهما شهرة واسعة، وصيتاً ذائعاً، كما أنه من البارعين المبتكرين في العلوم، حيث أضاف علمين جديدين إلى علوم الأدب، يقول في كتابه «نزهة الألباء» (ص ٨٨) «علوم الأدب ثمانية: النحو، واللغة، والتصريف، والعروض، والقوافي، وصنعة الشعر، وأخبار العرب، وأنسابهم، وألحقنا بالعلوم الثمانية علمين، وضعناهما، وهما: علم الجدل[1]، وعلم أصول النحو[2]».

وكان رحمه الله تعالى ذا ثقافة واسعة متنوعة، يقول صاحب «روضات الجنات» (٥/ ٣٠)، وهو يفرق بينه وبين أبي بكر محمد بن القاسم الأنباري

---

(١) ألّف فيه كتابه «الإغراب في جدل الإعراب»، وبيّن فيه قوانين الجدل والآداب، ليسلك المتناظرون بها عند المجادلة والمحاولة والمضاجرة في الخطاب.

(٢) ألّف فيه كتابه «لمع الأدلة في أصول النحو»، وحاول فيه أن ينقل قواعد الفقه وعلم الكلام إلى علم النحو.

المتوفى سنة ٣٢٧هـ، أن أبا بكر بن الأنباري «كان منحصر البراعة في فنون اللغة العربية، بخلاف هذا، فإنه الإمام البارع السيد المبرّز في فنون شتى»..

وإن من حق رجل هذا شأنه أن يُحظى من الباحثين بالعناية التي تتناسب مع منزلته، فتدرس آراؤه في العلوم المتنوعة بتوسع وشمول[1]..

وخدمة مني لهذا الهدف فقد اخترت تحقيق ودراسة كتابه «الداعي إلى الإسلام» موضوعاً لرسالة الماجستير، كما أن هناك عوامل أخرى شجعتني على اختياره، ومن هذه العوامل:

١ ـ وجدت أن ابن الأنباري قد أسهم في هذا الكتاب إسهاماً كبيراً في الدفاع عن عقيدة أهل السنّة والجماعة، والرد على الخصوم من المذاهب المختلفة..

٢ ـ وبهذا قد تبين لي أن هذا الكتاب يكشف عن وجه جديد من شخصية ابن الأنباري النحوي البارع، فلم يعد يشتهر فقط باللغة والأدب وعلوم العربية، بل يجب أن يضاف إلى ذلك أنه عالم من علماء العقيدة، يكتب فيها، ويدافع عنها بجهود موفقة.

---

(١) ولقد اهتم الباحثون بدراسة آرائه اللغوية والنحوية، وألف كل من:
(أ) د. محمد خير الحلواني: كتابه «الخلاف النحوي بين البصريين والكوفيين وكتاب الإنصاف»، وهو مطبوع.
(ب) د. محيي الدين توفيق إبراهيم: «ابن الأنباري في كتابه الإنصاف بين البصريين والكوفيين»، وهو مطبوع.
(ج) د. طه عبدالحميد طه: «أبو البركات الأنباري حياته وآثاره في اللغة والنحو مع تحقيق كتاب البيان في غريب إعراب القرآن»، رسالة دكتوراه بجامعة القاهرة، كلية الآداب.
(د) د. جميل علوش: «ابن الأنباري وجهوده في النحو»، وهو مطبوع.
(هـ) د. أحمد محمد قاسم: «عبدالرحمن الأنباري وأثره في النحو»، رسالة بجامعة الأزهر، كلية اللغة.
(و) د. فاضل السامرائي: «أبو البركات الأنباري ودراساته النحوية»، وهو مطبوع.

٣ ـ يدل على ذلك ما كتبه من ردود مشبعة على معظم الفرق من فلاسفة دهريين، وثنوية، ومجوس، وفلاسفة طبيعيين، ومنجمين، وبراهمة، ويهود، ونصارى بأسلوب رصين مشرق قلما نجدها في الكتب الأخرى.

٤ ـ إن المطلع على انحرافات البشر في مثل هذا الكتاب، وفي باب الاعتقاد بالذات يزداد بصيرة في أمر دينه، وتصوناً في عقيدته، ومعرفة بعظمة نعمة الإسلام عليه، كما قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه: «لا يعرف الإسلام من لم يعرف الجاهلية».

٥ ـ إحياء كتاب من كتب التراث وإخراجه من خزائن المكتبات إلى حيز الوجود لينتظم إلى جانب أمثاله من الكتب المطبوعة والمتداولة بين طلاب العلم والباحثين.

٦ ـ إن الإلمام العميق بأسرار الديانات والمذاهب والنحل، والاطلاعَ على ما فيها من ضعف وتناقض وتهافت يعين على التصدي لأشكال الإلحاد المختلفة والأساليب المتنوعة المنتشرة في الحياة المعاصرة، وهي وإن اختلفت في العرض، فإن الأصل واحد.

٧ ـ إننا نعتقد أن جهود العلماء السابقين في صدّ تيارات الإلحاد تحتم التعرف عليها من كل غيور على دينه، متصد للدفاع عنه..

وأخيراً فإنني أشكر الله أولاً وآخراً وظاهراً وباطناً على أن يسر لي إتمام هذا البحث، وذلل عقباته، وأسأله سبحانه أن يجعله عملاً خالصاً لوجهه الكريم، إنه ولي التوفيق، وهو حسبي ونعم الوكيل..

٢٠/٣/١٤٠٦هـ

مكة المكرمة

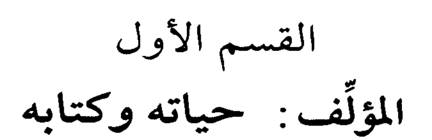
سيد حسين باعجوان



القسم الأول

المؤلِّف : حياته وكتابه

الباب الأول



حياة المؤلف ابن الأنباري وعصره

الفصل الأول : عصره سياسياً واجتماعياً وعلمياً.

الفصل الثاني : حيـاتـه.

الفصل الثالث : شيوخه وتلاميذه.

الفصل الرابع : مؤلـفاتـه.

الفصل الخامس : أخلاقه وثناء العلماء عليه.

الفصل الأول

عصر المؤلف ابن الأنباري

١ ــ الحالة السياسية.
٢ ــ الحالة الاجتماعية.
٣ ــ الحالة العلمية.

* * *

لقد عاش ابن الأنباري في عصر كثرت فيه القلاقل السياسية، والصراع على الحكم والسلطة، والخصام بين الأسر، والصدام بين المذاهب المختلفة.

١ ــ الحالة السياسية:

يعتبر القرن السادس الهجري الذي عاش فيه ابن الأنباري عصر ضعف الخلافة العباسية، والسلطة المركزية. فقد كان الخليفة العباسي ليس له إلا سلطة إسمية على بغداد وما حولها، والسلطة الفعلية كانت في بلاد فارس والمشرق وما وراء النهر للسلاجقة، وفي بلاد الهند وخراسان للغزنويين.

وكانت مصر بيد الفاطميين حتى سنة ٥٦٧هـ، ثم انتقلت إلى الأيوبيين.

وأما اليمن فكانت تحت حكم الهمدانيين، ثم المهدية من بعدهم.

وكانت عُمان في حكم الجلندية، ثم في حكم بني نبهان.

وأما بلاد الشام فقد تنازعها الصليبيون، والحشاشون، والسلاجقة وكان

بنو بوري في دمشق، وأتابكة بني زنكي في حلب ثم غيرهم، وبنو مزيد في الحلة، ثم السلاجقة، وبنو أرتق في ديار بكر، وبنو زنكي في الموصل[1].

لقد قضى ابن الأنباري معظم عمره في بغداد، عاصمة الخلافة العباسية، وتسلم الخلافة في فترة حياته (٥١٣ ــ ٥٧٧هـ) ستة من الخلفاء العباسيين، وهم:

١ ــ المسترشد بالله (٥١٢ ــ ٥٢٩هـ / ١١١٨ ــ ١١٣٤م).
٢ ــ الراشد بالله بن المسترشد (٥٢٩ ــ ٥٣٠هـ / ١١٣٤ ــ ١١٣٥م).
٣ ــ المقتفي لأمر الله (٥٣٠ ــ ٥٥٥هـ / ١١٣٥ ــ ١١٦٠م).
٤ ــ المستنجد بالله بن المقتفي (٥٥٥ ــ ٥٦٦هـ / ١١٦٠ ــ ١١٧٠م).
٥ ــ المستضيء بأمر الله (٥٦٦ ــ ٥٧٥هـ / ١١٧٠ ــ ١١٧٩م).
٦ ــ الناصر لدين الله (٥٧٥ ــ ٦٢٢هـ / ١١٧٩ ــ ١٢٢٥م)[2].

وكان أبرز من حكموا في هذا القرن وأثروا تأثيراً كبيراً هم السلاجقة، وهم قبيلة من وسط آسيا، تزعمهم سلجوق فجمعهم «ونفر بهم من بلاد الترك إلى بلاد المسلمين، فلما دخلها أظهر الإسلام، وعلى ذلك نشأ أولاده.

وما زال أمرهم حتى ملك «طغرل بك» بلاد العجم، وكان قيامه في خلافة القائم العباسي، ثم تقدم إلى بغداد بدعوة من الخليفة القائم لينصره على ثائر اسمه «البساسيري» فاستولى عليها، وخطب له بالسلطنة على منابر بغداد، وذلك سنة ٤٤٧هـ. وتولى خلفاؤه الأمر بعده، وما زالوا يسوسون الأمور في بغداد، حتى ضعف أمرهم، ثم زالت دولتهم في خلافة الناصر سنة ٥٩٠هـ.

وكان السلاجقة في إبان مجدهم أصحاب شوكة عظيمة.. ولما ضعف أمرهم استبد عمالهم (الأتابك) بالأحكام في إماراتهم المختلفة، ولم يبق لهم بعد

(١) محمود الخضري، بك: محاضرات تاريخ الأمم الإسلامية (الدولة العباسية)، ص ٤٣٠؛ أنيس المقدسي: أمراء الشعر العربي في العصر العباسي، ص ١٦ ــ ١٧؛ د. حسن إبراهيم: تاريخ الإسلام ٤/ ٦٠ ــ ٨٢.
(٢) محاضرات تاريخ الأمم الإسلامية (الدولة العباسية)، ص ٤٤٥ ــ ٤٤٦.

ذهاب دولتهم في بغداد، وغارةِ المغول على المملكة إلا آسيا الصغرى (الأناضول)، فقد حفظوها حتى جاء الأتراك العثمانيون، فاستولوا عليها، وأسسوا على أنقاض السلاجقة سلطنتهم العظيمة»[1].

وأما البدء الفعلي لدولة السلاجقة في العراق فكان في نفس العام الذي ولد فيه ابن الأنباري، وهو سنة ٥١٣هـ، حيث اكتسب السلطان «محمود» السلجوقي اعتراف الخليفة العباسي «المسترشد بالله» به، وكذلك أصبح نائباً للسلطان السلجوقي الأعظم «سنجر» الذي كان يسكن «مرو».

إن معاملة السلاجقة السنيين للخلفاء العباسيين كانت أحسن بكثير من معاملة البويهيين الشيعيين[2] وذلك لأنهم كانوا يعتنقون المذهب السني، مذهب الخلفاء العباسيين. وذكر سير توماس أرنولد في كتابه «الخلافة»: «أن السلاجقة كانوا يحترمون الخليفة العباسي، لا لمركزه السياسي، بل لأنه خليفة رسول الله». كما تظهر تلك العلاقات واضحة جلية في ارتباط البيتين السلجوقي والعباسي برباط المصاهرة[3].

وإن حسن معاملة سلاطين السلاجقة للخلفاء العباسيين بوجه عام قد أحيت في نفوسهم الأمل في إعادة ما كان للخلافة العباسية من نفوذ وسلطان، حتى أنهم استطاعوا في أواخر عهد السلاجقة أن يظفروا بشيء من السلطة، وبخاصة عندما قام النزاع بين أفراد البيت السلجوقي وساعدهم على ذلك وفاة السلطان مسعود السلجوقي في عام ٥٤٧هـ، وكان آخر سلاطين سلاجقة العراق الأقوياء، واستمر سعيهم دون هذه الغاية حتى تحقق لهم الاستقلال التام عن السلاجقة في عهد الخليفة الناصر (٥٧٥ ـ ٦٢٢هـ)[4].

---

(١) المقدسي: أمراء الشعر العربي في العصر العباسي، ص ١٦.

(٢) انظر: معاملة البويهيين للخلفاء العباسيين، د. حسن إبراهيم: تاريخ الإسلام ٣٠٨/٤.

(٣) تاريخ الإسلام ٣٠٨/٤ ـ ٣٠٩.

(٤) د. حسن إبراهيم: تاريخ الإسلام ٣٠٧/٤ ـ ٣٠٨؛ فيليب حتي: تاريخ العرب ٥٧٧/٤.

وأما مصر فكانت تحكمها الدولة الفاطمية الشيعية «وكان بدء أمرها في أفريقيا أيام المقتدر العباسي، ثم انتقلت (في ٣٥٨هـ) إلى مصر، وبقيت هناك حتى أزالها صلاح الدين الأيوبي ٥٦٧هـ. وهذه الدولة عظيمة الشأن، تختلف عن سواها من الدول التي نشأت أيام العباسيين. . فنشأت خلافة تزاحم الخلافة العباسية، وقد تبسطت فاستولت على أفريقيا ومصر وسوريا والحجاز. . ثم أخذت بالانحدار، وما زالت كذلك حتى استولى صلاح الدين على مصر. فلما مات العاضد (آخر خلفائها) قطع صلاح الدين الخطبة للفاطميين، ودعا للخليفة المستضيء العباسي (٥٦٧هـ)، كما أمر بالدعاء له أيضاً على منابر بلاد اليمن والشام وفلسطين التي كانت تابعة للخلافة الفاطمية، وتم هذا التغيير دون أن يلقى أية مقاومة[1].

وإذا نظرنا إلى حالة الأمن في بغداد وما حولها نجدها لم تسلم من النكبات، والفتن، وذلك نتيجة اضطراب الحالة السياسية.

ففي سنة ٥١٣هـ ـ مثلاً ـ أي في السنة التي ولد فيها ابن الأنباري انفصل الأمير أبو الحسن ـ أخو الخليفة المسترشد ـ عن الحِلة، ومضى إلى واسط، ودعا إلى نفسه، واجتمع معه الرجالة والفرسان بالعدة والسلاح وملكها وسوادها وهرب العمال وجبى الخراج[2].

وقد استمرت الحروب الصليبية بكل ما فيها من شر وما استتبعها من قتل وسلب ونهب طيلة هذا القرن «غير أنه لا السلاجقة ولا العباسيون أبدوا اهتماماً بها، وكأنها لم تكن في نظر الخليفة في بغداد أو عند سواد المسلمين أمراً ذا بال. وفي سنة ٥١٣هـ دخلت الفرنج في حلب وخربوها، فأرسل أهل البلد إلى بغداد يستغيثون، ويطلبون النجدة، فلم يغاثوا»[3].

---

(١) د. حسن إبراهيم: تاريخ الإسلام ٤/٣٢١ ـ ٣٢٢؛ أنيس المقدسي: أمراء الشعر، ص ١٧.

(٢) المنتظم ٩/٢٠٤ ـ ٢٠٥؛ الكامل ١٠/٥٣٧ ـ ٥٣٨.

(٣) انظر: الكامل ١٠/٥٥٣ ـ ٥٥٤؛ حتي: تاريخ العرب ٤/٥٧٥؛ وانظر كذلك دخولهم في طرابلس وبيروت وما حولها: الذهبي: دول الإسلام ٢/٣٢ ـ ٣٣؛ السيوطي: تاريخ الخلفاء، ص ٤٢٩.

ومن الفتن ما أثاره الباطنيون والحشاشون في مختلف أقطار العالم الإسلامي.

وبعث «السلطان محمد إلى الإفرنج الأمير «مودود» في خلق عظيم، فخرج فوصل إلى جامع دمشق، فجاء باطني في زي المكدين فطلب منه شيئاً، فضربه في فؤاده فمات»(١).

وفي سنة ٥١٨هـ «وصلت كتب إلى الديوان بأن قافلة واردة من دمشق فيها باطنية، قد انتدبوا لقتل أعيان الدولة مثل الوزير، ونُظِر فقُبِض على جماعة منهم وصلب بعضهم في البلد»(٢).

«وفارق المسترشدَ بعض الموكلين به فهجم عليه جماعة من الباطنية، فألحموه جراحاً وقتلوه ومثلوا به جدعاً وصلباً وتركوه سليباً في نفر من أصحابه قتلوهم معه، وتبع الباطنيةَ فقتلوا»(٣) وذلك في سنة ٥٢٩هـ.

«وفي هذه السنة (٥٢٥هـ) ثار الباطنية بتاج الملوك بوري بن طغتكين، صاحب دمشق، فجرحوه جرحين، فبرأ أحدهما، وتنسّر الآخر، وبقي في ألمه..»(٤).

وكان الحشاشون ـ وهم فرقة من الباطنية وقد سموا بهذا الاسم لأنهم كانوا يتعاطون الحشيش ـ قد ظهروا أولاً في «ساوة» أيام ملكشاه السلجوقي، فناضلهم أول الأمر، لكنهم لم يستطيعوا قهرهم. فلما مات ملكشاه (٤٨٥هـ) استفحل أمرهم في أصبهان. وفي سنة ٤٩٣هـ استولى زعيمهم ومؤسس فرقتهم الحسن بن الصباح على قلعة «أَلَمُوت» وهي من نواحي قزوين، وجعلها مقر الحكم الإسماعيلي، منها تصدر الأوامر إلى كل النواحي. وكان يدعو للخليفة

---

(١) المنتظم ٩/١٦٧.
(٢) المنتظم ٩/٢٥٠.
(٣) تاريخ الخلفاء، ص ٤٣٣؛ دول الإسلام ٢/٥٠.
(٤) الكامل ١٠/٦٧٠؛ دول الإسلام ٢/٤٨.

الفاطمي بمصر وفي سنة ٤٩٨هـ ظهر أمرهم في الشام، فتملكوا حصن «أفامية» وقطعوا الطرق، وأخافوا السبل، وأخذت شوكتهم تتعاظم حتى كانت سنة ٥٢٠هـ فاستولوا على «بانياس» ثم على أماكن أخرى، وكان بطشهم شديداً بالمسلمين والأفرنج والصليبيين، وكان دأبهم اغتيال الأمراء والزعماء[١].

وهذه الفرقة كانت من أكبر الأعداء الداخلين للبلاد الإسلامية، نشروا فيها الذعر سنوات طويلة، واتخذوا التشيع ستاراً لمناهضة الحكومات المختلفة.. ولم تستطع الدولة السلجوقية أن تقضي عليهم، وقَضَوْا هُمْ على نظام الملك الوزير المشهور، وأجدوا الرعب في نفوس الخلفاء والأمراء، واستطاعوا أن يقضوا أركان الدولة الإسلامية[٢].

وقد ظلوا أصحاب قوة وبطش، وظل نفوذهم عظيماً من تركستان إلى البحر المتوسط حتى أواخر الدولة العباسية، وقيامِ دولة التتار. فهاجمهم هولاكو في العراق وخرب قلاعهم، وأغار عليهم في الشام الملك الظاهر ملك مصر. وهكذا خضدت شوكتهم وتشتتوا شراذم في الأقطار الإسلامية، وذلك بعد أن اضطربت لهم ملوك المسلمين والصليبيين نحواً من قرن ونصف[٣].

٢ ــ الحالة الاجتماعية:

ولو نظرنا إلى الحالة الاجتماعية في هذا العصر لوجدنا انتشار المجون والخلاعة في قصور الأمراء والأغنياء، وتكاثر اللصوص، وقطاع الطرق بحيث أصبح لا يطمئن أحد على نفسه وماله، وانتشار الإلحاد والانحلال الخلقي، والظلم، والصراع بين المذاهب، والتفاوت بين الطبقات، كما نرى حصول الغلاء نتيجة القحط والجدب.

---

(١) المقدسي: أمراء الشعر، ص ٢٤؛ وانظر أيضاً: دول الإسلام ٢/١١، ٢٨، ٣١، ٥٠، ٥٣.
(٢) أحمد أمين: يوم الإسلام، ص ١٠٣ ــ ١٠٤؛ وانظر كذلك: بروكلمان: تاريخ الشعوب الإسلامية، ص ٢٨١ ــ ٢٨٢.
(٣) المقدسي: أمراء الشعر، ص ٢٥.

يقول ابن الجوزي في حوادث سنة ٥٣٨هـ: «وكان اللصوص يمشون بثياب التجار في النهار فلا يعرفهم الإنسان حتى يأخذوه، فأخذت خرق الصيارف وضاقت المعايش»(١).

كما يذكر ابن الأثير في حوادث سنة ٥١٨هـ انقطاع الأمطار «في العراق والموصل، وديار الجزيرة، والشام، وديار بكر وكثير من البلاد، فقلت الأقوات وغلت الأسعار في جميع البلاد، ودام إلى سنة تسع عشرة وخمسمائة»(٢).

ويذكر ابن الجوزي أنه في سنة ٥٤٢هـ «تزايدت الأسعار حتى بلغ الكر الشعير أربعين ديناراً، والحنطة ثمانين، فنادى «الشحنة» ألا تباع الكارة الدقيق إلا بدينار، فهرب الناس، وغلقوا الدكاكين، وعدم الخبز أربعة أيام، فبقي الأمر كذلك شهراً، ثم تراخى السعر»(٣).

وفي رجب من السنة التي تليها «وقع الغلاء والقحط، ودخل أهل القرى والرساتيق إلى بغداد لكونهم نهبوا فهلكوا عرياً وجوعاً»(٤).

وفي سنة ٥١٢هـ «انقطع الغيث، وعدمت الغلات في كثير من البلاد، وكان أشده بالعراق، فغلت الأسعار، وأجلي أهل السواد، وتقوت الناس بالنخالة»(٥).

وإلى جانب هذا كله لم يخل هذا العصر من فترات «رفع السلطان فيها الضرائب والمكوس، وزاد في العدل وحسن السيرة»(٦)، «ومن فترات أمن واستقرار، وتراخ في الأسعار»(٧).

---

(١) المنتظم ١٠/١٠٦، وانظر أيضاً ٩/٢١٦.
(٢) الكامل ١٠/٦٢٤. كما حصل مثل ذلك في سنة ٥١٢هـ، انظر: الكامل ١٠/٥٤٤.
(٣) المنتظم ١٠/١٢٥.
(٤) المنتظم ١٠/١٣٤.
(٥) الكامل ١٠/٥٤٤.
(٦) تاريخ الخلفاء، ص ٤٢٩؛ الكامل ١٠/٤٥٤.
(٧) المنتظم ١٠/٧٨ ـ ٧٩، ١٣٧؛ دول الإسلام ٢/٧٨.

وأما الصراع الواقع بين أهل السنة والباطنية التي تزعمها آنذاك الحسن ابن الصباح الداعي الاسماعيلي، والذي يستمد أصول دعوته من الخليفة الفاطمي حاكم مصر المستنصر بالله فقد تحدثنا عنه بشيء من التفصيل أثناء كلامنا عن الحالة السياسية.

وأما الخصام بين المعتزلة والسنة، ففي الحقيقة لم يبق للمعتزلة في عصر ابن الأنباري أثر يذكر، فقد اختفى مذهبهم من الميدان، وأفل نجمهم سياسياً وفكرياً منذ أيام المتوكل حيث نهى الناس عن القول بخلق القرآن، وأطلق من في السجون من أهل البلدان الذين أخذوا في خلافة الواثق. وأمر الفقهاء والمحدثين أن يجلسوا للناس وأن يحدثوا بأحاديث الرؤية، وبالأحاديث الأخرى التي فيها رد على المعتزلة[1]، «وأخيراً جاءت الضربة الكبرى الفاصلة التي أذهلت المعتزلة طويلاً وزلزلت كيانهم، وقضت عليهم بالزوال الأكيد إن عاجلاً أو آجلاً... أما هذه الضربة فقد وجهها إلى المعتزلة أبو الحسن الأشعري، أحد رجالهم وأئمتهم الذي خرج عليهم وانصرف إلى قتالهم»[2].

٣ ـ الحالة العلمية:

على الرغم من سوء الحالة السياسية في عصر ابن الأنباري، فإن بغداد في عهده شهدت نهضة علمية وفكرية واسعة، شملت أكثر أنواع المعارف والعلوم السائدة آنذاك من الفقه والحديث والتفسير والكلام واللغة والأدب والنحو والطب والفلسفة وغيرها. ذلك لأنها كانت ملتقى لفنون مختلفة من عناصر الثقافة الإسلامية ـ كما كانت ملتقى للثقافات المختلفة من الفارسية والهندية واليونانية بعد حركة الترجمة ـ باعتبارها مركز الخلافة العباسية منذ نشأتها إلى سقوط الدولة.

فبنى فيها الخلفاء والسلاطين والوزراء والأغنياء كثيراً من دور العلم

(١) انظر: زهدي جارالله: المعتزلة: ص ١٨٢، ١٨٣.
(٢) المصدر السابق، ص ٢٠٠.

والحكمة وخزانات الكتب، كما أبدوا اهتماماً بالغاً بالدراسات الإسلامية، فبنوا لها المدارس الكثيرة. ومن أبرز المدارس التي ظهرت في هذا القرن والذي قبله هي «المدارس النظامية» التي أنشأها الوزير نظام الملك، وزير السلطان ألب أرسلان وابنه ملكشاه. يقول السبكي عنه أنه «بنى مدرسة ببغداد، ومدرسة ببلخ، ومدرسة بنيسابور، ومدرسة بهراة، ومدرسة بأصبهان، ومدرسة بالبصرة، ومدرسة بمرو، ومدرسة بآمل طبرستان، ومدرسة بالموصل»[1]، ليحارب بخريجيها من الشافعية من ينتمون إلى «الباطنية»، ولترسيخ المذهب السني ونشره بالإضافة إلى تنشئة طائفة من المعلمين السنيين المؤهلين لتدريس المذهب السني ونشره في الأقاليم المختلفة، وإيجاد طائفة من الموظفين السنيين ليشاركوا في تسيير مؤسسات الدولة، وإدارة دواوينها، وبخاصة في مجال القضاء والإدارة[2].

ولقد تخرج من هذه المدارس علماء كثيرون، وانتشروا في العالم الإسلامي كله، في شرقه وغربه، وشماله وجنوبه.. يقول أبو إسحاق الشيرازي (ت ٤٧٦هـ) ــ وهو من أوائل مُدرسي النظامية ببغداد ــ «خرجتُ إلى خراسان، فما دخلت بلدة، ولا قرية إلا وكان قاضيها أو مفتيها، أو خطيبها تلميذي أو من أصحابي»[3].

وكانت لهذه المدارس أوقاف عظيمة قد أغنى الطلاب والمدرسين عن التفكير في متطلبات الحياة الدنيا. يقول الرحالة ابن جبير: «ولهذه المدارس أوقاف عظيمة وعقارات مُحبَسة تتصير إلى الفقهاء المدرسين بها، ويُجرُون بها على الطلبة ما يُقوِّم بهم. ولهذه البلاد في أمر هذه المدارس والمارستانات شرف عظيم وفخر مخلد»[4].

---

(١) السبكي: طبقات الشافعية ٣١٣/٤.
(٢) د. عبدالمجيد بدوي: التاريخ السياسي والفكري، ص ٢١٦.
(٣) السبكي: طبقات الشافعية ٢١٦/٤.
(٤) ابن جبير: الرحلة، ص ٢٠٥.

لقد وجد في بغداد وحدها أكثر من ثلاثين مدرسة في عصر ابن الأنباري، كما وجد في غيرها من البلدان الإسلامية، يقول ابن جبير ذاكراً المدارس: «والمدارس بها ـ أي بغداد ـ نحو الثلاثين، وهي كلها بالشرقية، وما منها مدرسة إلا وهي يقصُرُ القصرُ البديعُ عنها»[1].

وأذكر هنا بعض هذه المدارس:

١ ـ المدرسة النظامية: تم بناؤها بأمر الوزير نظام الملك سنة **٤٥٩هـ**[2].

٢ ـ مدرسة أبي حنيفة: أنشأها شرف الملك أبو سعد المتوفى سنة **٤٥٩هـ** لأصحاب أبي حنيفة[3].

٣ ـ مدرسة ابن هبيرة: بناها الوزير ابن هبيرة لأصحاب أحمد بن حنبل سنة **٥٥٧هـ**[4].

٤ ـ مدرسة الشيخ عبدالقادر الجيلاني: كانت خاصة بالحنابلة[5].

٥ ـ مدرسة أبي النجيب السهروردي: أنشأها أبو النجيب السهروردي سنة **٥٦٣هـ**[6].

٦ ـ المدرسة الكمالية القضوية: أنشأها كمال الدين أبو الفتوح حمزة بن علي الشافعي (ت ٥٥٦هـ) المعروف بابن بقشلان[7].

٧ ـ المدرسة المغيثية: كانت خاصة بالحنفية[8].

---

(١) نفس المصدر والمكان.

(٢) ابن الأثير: الكامل ١٠/٥٥.

(٣) ابن الجوزي: المنتظم ٨/٢٤٥؛ ابن الأثير: الكامل ١٠/٥٤، ٣٢٦.

(٤) ابن الجوزي: المنتظم ١٠/٢٠٣.

(٥) ابن الجوزي: المنتظم ١٠/٢١٩؛ المنذري: التكملة ١/٢٨٩.

(٦) ابن الجوزي: المنتظم ١٠/٢٢٥؛ السبكي: طبقات الشافعية ٧/١٧٥.

(٧) السبكي: طبقات الشافعية ٦/٦٧ و٨/٣٦٨؛ المنذري: التكملة ١/١٢٢.

(٨) المنذري: التكملة ١/٣٥٧.

٨ ـ المدرسة البهائية: كانت في شرق بغداد، وخاصة بالشافعية(١).

٩ ـ مدرسة فخر الدولة: بناها فخر الدولة سنة ٥٧٨هـ(٢).

١٠ ـ المدرسة الثقتية: أنشأها ثقة الدولة علي بن الإبري خاصة بالشافعية(٣).

١١ ـ المدرسة القيصرية: درَّس فيها الشيخ فخرالدين محمد بن أبـي علي النوقاني (ت ٥٩٢هـ)(٤).

١٢ ـ المدرسة التاجية: بناها تاج الملك وزير السلطان ملكشاه سنة ٤٨٢هـ، وكانت خاصة بالشافعية(٥).

١٣ ـ مدرسة المليكة بنفشاه: اشترت بنفشاه عتيقة الخليفة المستضيء باللّه دار الوزير ابن جهير، وحولتها مدرسة للحنابلة وسلمتها لأبـي الفرج ابن الجوزي (ت ٥٩٧هـ)، فقام بالتدريس بها(٦)، وبلغ عدد المدارس التي كان يدرس بها ابن الجوزي في عام ٥٧٤هـ خمس مدارس(٧).

١٤ ـ المدرسة النقيبية: درّس فيها الإمام أبو المكارم منصور بن الحسن الزنجاني (ت ٥٩٧هـ)(٨).

١٥ ـ مدرسة سوق العميد المعروف بزيرك: كانت خاصة بالحنفية(٩).

---

(١) المنذري: التكملة ٥٢/٣؛ السبكي: طبقات الشافعية ٣٩٠/٦.
(٢) ابن الأثير: الكامل ٤٩٢/١١؛ المنذري: التكملة ٣١٧/١.
(٣) ابن الجوزي: المنتظم ١٦٠/١٠؛ المنذري: التكملة ١٢٢/١.
(٤) السبكي: طبقات الشافعية ٢٩/٧.
(٥) ابن الجوزي: المنتظم ٤٦/٩؛ ياقوت: معجم البلدان ٥/٢؛ السبكي: طبقات الشافعية ٣٢٩/٥.
(٦) ابن الجوزي: المنتظم ٢٥٢/١٠ ـ ٢٥٣؛ المنذري: التكملة ٤٢٢/١.
(٧) ابن الجوزي: المنتظم ٢٨٤/١٠.
(٨) السبكي: طبقات الشافعية ٣٠٤/٧.
(٩) ياقوت: معجم البلدان ٨/٥؛ المنذري: التكملة ١٥٥/٢.

١٦ ـ مدرسة الشيخ أبي عمر محمد بن أحمد بن قدامة المقدسي: كانت خاصة للحنابلة[١].

تلك بعض المدارس التي وجدت أو أنشئت في عصر الإمام ابن الأنباري، ولهذه المدارس أثر كبير في التهذيب والتثقيف الإسلامي، وازدهار العلوم والحياة العقلية، وفرّت جهاز التدريس واحتياجات الطلاب والمدرسين، كما أوجدت جواً ثقافياً يسوده التنافس مما جعل بغداد التي عاش بها ابن الأنباري مركزاً للنشاط العلمي والثقافي، وقبلة للطلاب من شتى الأقطار، يفدون إليها، ويتعلمون بها، وينقلون العلوم والمعارف الإسلامية إلى بلدانهم.

وكذلك أنشئت مدارس عديدة بيد نورالدين الزنكي في حلب ودمشق وحماه، وبيد صلاح الدين الأيوبي في مصر لدعم المذهب السني ونشره ضد المذاهب الأخرى من الشيعة والمعتزلة[٢].

فقد نشأ في عصره عدد كبير من أئمة الفقه والحديث والتفسير والكلام، واللغة والأدب. وأخذ ابن الأنباري نفسه العلم عن أعلام عصره، فأخذ الحديث عن ابن خيرون (ت ٥٣٩هـ) والفقه عن ابن الرزاز (ت ٥٣٩هـ)، والأدب عن موهوب الجواليقي (ت ٥٣٩هـ)، وعلوم القرآن عن ابن بنت الشيخ الخياط (ت ٥٤١هـ)، والنحو عن ابن الشجري (ت ٥٤٢هـ) كما سنتحدث عنهم بشيء من التفصيل فيما بعد.

كما برز في عصره علماء كبار في الفنون المختلفة من غير شيوخه، منهم:

القاضي عياض (ت ٥٤٤هـ)، وابن العربي (ت ٥٤٣هـ)، وفخرالدين الرازي (ت ٦٠٦هـ)، والشهرستاني (ت ٥٤٨هـ)، وابن الجوزي (ت ٥٩٧هـ)، وأبو سعد السمعاني (ت ٥٦٧هـ)، وأبو طاهر السِّلفي (٥٧٦هـ)، وابن عساكر

---

(١) المنذري: التكملة ٣/٤٦٠.

(٢) انظر: للتفصيل عن المدارس التي أنشأها نورالدين زنكي، وصلاح الدين الأيوبي: د. عبدالمجيد بدوي: التاريخ السياسي والفكري، ص ٢٥١ ـ ٣٠٤.

(ت ٥٧١هـ)، وابن بشكوال (٥٧٨هـ)، والحازمي (ت ٥٨٤هـ)، وأبو السعادات المبارك بن الأثير (ت ٦٠٦هـ)، والإمام الشاطبي (ت ٥٩٠هـ)، وابن الخشاب النحوي (ت ٥٦٧هـ)، وابن الدباغ اللغوي (ت ٥٨٤هـ)، وإسماعيل بن موهوب الجواليقي (٥٧٥هـ)، وغيرهم من العلماء في شتى الفنون والمعارف.

فإن مجرد النظر في هذه الأسماء وأمثالها من أجلة العلماء يدلنا على تقدم ونشاط الحالة العلمية والثقافية في هذا العصر.

وليس من شك في أن لابن الأنباري اتصال كبير بهذه الحياة العلمية الطافحة بالعلم والعلماء.

والخلاصة أن عصر ابن الأنباري وإن كان عصر القلاقل السياسية، وضعف المركزية بتمزق الدولة الإسلامية إلى دويلات عديدة، فإن الحضارة الإسلامية قد بلغت أوجها، وتعددت مراكزها حتى أصبح العالم الإسلامي مشعل الدنيا ومنارها، ذلك أن الحركة العلمية قد شملت مراكز تلك الدويلات في العالم الإسلامي كله، كما نالت تشجيعاً عظيماً من الخلفاء والسلاطين والأمراء والأغنياء. . . ولذلك يعد هذا العصر «الذروة في ازدهار العلوم، والآداب والتفنن في تدريسها والتأليف فيها»[1].

□ □ □

(١) مقدمة «لمع الأدلة لابن الأنباري»، (ت. سعيد الأفغاني)، ص ٥.

الفصل الثاني

حيـــاتـــه

* * *

١ ـ اسمه ونسبه:

هو عبدالرحمن بن أبـي الوفاء[١] محمد بن أبـي السعادات[٢] عبيدالله[٣] (بن محمد بن عبيدالله)[٤] بن أبـي سعيد (بن الحسن بن سليمان)[٥] المعروف بابن الأنباري[٦].

---

(١) ذكره المنذري: في التكملة لوفيات النقلة ٣/٣٦٠؛ وابن خلكان: في وفيات الأعيان ٢/٣٢٠.

(٢) ذكره ابن كثير: في البداية والنهاية ١٢/٣١٠؛ والمقدسي: في الروضتين ٢/٢٧.

(٣) في إنباه الرواة ٢/١٦٩: «عبدالله» ولعله تحريف.

(٤) ذكره ابن كثير: في البداية والنهاية ١٢/٣١٠.

(٥) ذكره الدكتور محيـي الدين توفيق إبراهيم: في «ابن الأنباري وكتابه الإنصاف»، ص ١٧، نقلاً عن العيني: في عقد الجمان ١٩/٤٦١.

(٦) انظر ترجمته عامة: القفطي: إنباه الرواة ٢/١٦٩؛ ابن الأثير: الكامل ١١/٤٧٧؛ الذهبـي: سير أعلام النبلاء ١٣/٥١؛ وتاريخ الإسلام ١٤/٧٠؛ الصفدي: الوافي بالوفيات ١٨/٩٢؛ السبكي: طبقات الشافعية ٧/١٥٥ ـ ١٥٦؛ اليافعي: مرآة الجنان ٣/٤٠٨؛ الفيروزآبادي: البلغة، ص ١٢٤ ـ ١٢٥؛ السيوطي: بغية الوعاة ٢/٨٦؛ ابن العماد: شذرات الذهب ٤/٢٥٨؛ الخوانساري: روضات الجنات ٥/٣٠ ـ ٣١؛ البغدادي: هدية العارفين ١/٥١٩.

وأما نسبه من ناحية أمه فلا نعرف عنه شيئاً، سوى أن ابن الأنباري يذكر في كتابه «نزهة الألباء»: «وحدثني خالي أبو الفتح بن الخطيب الأنباري...»[1]، ومن ذلك يعلم أن أمه شقيقة أبي الفتح بن الخطيب الأنباري. فوالده ووالدته أصلهما من الأنبار.

وذكرت المصادر أنه تزوج ورزق من هذا الزواج بولد[2].

٢ ـ كنيته:

أبو البركات.

٣ ـ لقبه:

كمال الدين النحوي، وكان يلقب أيضاً «بجمال الإسلام».

٤ ـ مولده:

ولد كمال الدين أبو البركات ابن الأنباري في شهر ربيع الآخر سنة ٥١٣هـ[3]، بالأنبار[4]. وانفرد اليافعي بأن مولده كان ببغداد[5]. ولعل هذا

---

(١) نزهة الألباء، ص ٣٨٢.

(٢) يدل على ذلك قصته مع الخليفة المستضيء بالله حيث «سير المستضيء خمسمائة دينار، فردها، فقالوا: اجعلها لولدك، فقال: إن كنتُ خلقته فأنا أرزقه» (طبقات الشافعية ١٥٦/٧؛ الروضتين ٢٧/٢؛ شذرات الذهب ٢٥٩/٤).

وذكر المنذري في التكملة (٣٦٠/٣) أن ابنه هو «الشيخ الأجل أبو محمد عبدالله بن الفقيه الإمام أبي البركات عبدالرحمن» كما سيأتي.

(٣) إنباه الرواة ١٧١/٢؛ سير أعلام النبلاء ٥٢/١٣؛ وفيات الأعيان ٣٢٠/٢؛ مرآة الجنان ٤٠٨/٣.

(٤) الأنبار (بفتح أوله): مدينة على الفرات في غربي بغداد، بينهما عشرة فراسخ (نحو ٦٥ كم) وكانت الفرس تسميها فيروز سابور. وكان أول من عمرها سابور بن هرمز ذو الأكتاف ثم جدّدها أبو العباس السفاح، أول خلفاء بني العباس، وبنى فيها قصوراً، وأقام بها إلى أن مات. وفتحت الأنبار في أيام أبي بكر الصديق رضي الله عنه سنة ١٢هـ على يد خالد بن الوليد. والأنبار جمع نبر، بالفتح وهو الهُرْيُ الذي يجمع فيه الطعام، وسميت المدينة بذلك لأنها كانت تجمع بها أنابير الحنطة والشعير والقت والتبن. وكان يقال لها «الأهراء» فلما دخلها العرب عربتها فقالت: الأنبار. (معجم البلدان ٢٥٧/١؛ وفيات الأعيان ٣٢٠/٢).

(٥) مرآة الجنان ٤٠٨/٣.

سهو منه، لأنه تتلمذ على أبيه وخاله بالأنبار، ويقول الذهبي أنه: «سمع بالأنبار من أبيه»[1]، «ثم انتقل إلى بغداد في صباه»[2].

واتفق المترجمون له «على أن كنيته «أبو البركات»، ولقبه «كمال الدين»، وأنه منسوب إلى الأنبار[3] التي ولد فيها، وقضى بها مرحلة صباه»[4].

٥ ـ نشأته وطلبه للعلم:

ولد عبدالرحمن بن محمد بن أبي سعيد الأنباري، بالأنبار. . وليس لدينا معلومات عن طفولته. أو نشأته الأولى. إذ لم يذكر المؤرخون وكتّاب التراجم أخباراً شافية عنه، شأنه في ذلك شأن كثير من علمائنا القدامى. .

وكل ما نعرفه عنه أنه «سمع بالأنبار من أبيه»[5]. فوالده إذن كان محدثاً[6]، أخذ عنه ابن الأنباري، وروى الحديث عنه[7].

وأما أمه فهي منتمية إلى أسرة علمية، فأبوها كما يبدو كان خطيباً، إذ يذكر ابن الأنباري أن خاله هو «أبو الفتح بن الخطيب الأنباري» وقد أخذ عن خاله، وروى عنه الحديث[8].

وعاش ابن الأنباري طفولته بين أكتاف هذه العائلة العلمية المتدينة،

---

(١) سير أعلام النبلاء ١٣/٥١؛ الوافي بالوفيات ١٨/٩٢؛ طبقات النحاة، ص ١٨٦؛ بغية الوعاة ٢/٨٦؛ روضات الجنات ٥/٣٠.

(٢) إنباه الرواة ٢/١٦٩؛ الوافي بالوفيات ١٨/٩٢؛ وفيات الأعيان ٢/٣٢٠؛ بغية الوعاة ٢/٨٦؛ روضات الجنات ٥/٣٠.

(٣) ونسب إليها خلق كثير من أهل العلم، منهم: أبو بكر محمد بن القاسم الأنباري (ت ٣٢٨هـ) النحوي المفسر الأديب.

(٤) ابن الأنباري: في كتابه الإنصاف، ص ١٧.

(٥) سير أعلام النبلاء ١٣/٥١؛ الوافي ١٨/٩٢؛ بغية ٢/٨٦؛ روضات الجنات ٥/٣٠.

(٦) يقول المنذري: في التكملة ٣/٣٦٠ «. . . وأبو الوفاء محمد من أهل الأنبار سمع وحدث».

(٧) طبقات النحاة، ص ١٨٧.

(٨) نزهة الألباء، ص ٣٨٢.

بالأنبار. ومضى إلى أحد المؤدبين، وحفظ القرآن عليه، وهو «خليفة بن محفوظ بن علي المؤدب»[1]، كان من أهل الأنبار، يعلم الصبيان القرآن واللغة والخط ولد سنة ٤٦٥هـ بالظن[2].

«ثم انتقل إلى بغداد في صباه»[3]، ويظهر أن انتقاله كان مع أسرته، لأن الدار التي يسكنها في بغداد مما تركه أبوه[4].

«ولا نعلم متى كان ذلك بالتحديد، ويرى الدكتور عطية عامر أن ذلك كان في حدود سنة ٥٣٥هـ[5]. وهذا التاريخ متأخر جداً لسببين، أولهما: ما نص عليه المؤرخون وهو أنه انتقل في صباه، والثاني: أنه تلمذ لمحمد بن حبيب العامري المتوفى سنة ٥٣٠هـ[6]، على أننا نستطيع أن نقول أنه كان قبل سنة ست وعشرين وخمسمائة، وهي السنة التي اجتاز فيها مرحلة الصبا»[7].

ثم إن ابن الأنباري التقى بكبار من علماء زمانه ببغداد، وانصرف إلى طلب العلم. وكان لثلاثة من هؤلاء الأعلام أثر في حياته، وهم:

أبو منصور سعيد بن الرزاز، شيخ المذهب الشافعي، فتلقى عليه الفقه على مذهب الإمام الشافعي بالمدرسة النظامية، حتى برع، وحصَّل طرفاً صالحاً من الخلاف[8].

---

(١) سير أعلام النبلاء ١٣/٥١؛ تاريخ الإسلام ١٤/٧٠؛ الوافي ١٨/٩٢.
(٢) إنباه الرواة ١/٣٥٨.
(٣) إنباه الرواة ٢/١٦٩؛ الوافي ١٨/٩٢.
(٤) تاريخ الإسلام ١٤/٧٠؛ طبقات الشافعية ٧/١٥٦.
(٥) مقدمة نزهة الألباء بالفرنسية، ص ١٤.
(٦) المنتظم ١٠/٦٥؛ طبقات النحاة، ص ١٨٦.
(٧) د. محيي الدين توفيق إبراهيم: ابن الأنباري في كتابه الإنصاف، ص ١٨.
(٨) إنباه الرواة ٢/١٦٩؛ الوافي ١٨/٩٢؛ وفيات الأعيان ٢/٣٢٠؛ بغية الوعاة ٢/٨٦.

وأبو السعادات بن الشجري: قرأ عليه النحو، «ولم يكن ينتمي في النحو إلا إليه»[١]، «وصار من المشار إليهم في النحو»[٢].

وأبو منصور الجواليقي: قرأ عليه اللغة والأدب، وبرع في الأدب حتى أصبح شيخ وقته[٣].

وتلقى علوم القرآن والقراءات على أبي محمد المقرىء بن بنت الشيخ الخياط، وسمع عليه كتاب سيبويه[٤].

وأخذ يوسع دائرة علمه بالأخذ عن الشيوخ الأعلام في الحديث وعلومه، منهم: أبو منصور محمد بن عبدالملك بن خيرون، وأبو البركات عبدالوهاب بن المبارك الأنماطي، وأبو نصر أحمد بن نظام الملك، ومحمد بن محمد بن محمد بن عطاف الموصلي، وغيرهم[٥]، ـ كما سنتحدث عنهم بشيء من التفصيل فيما بعد عند ترجمة شيوخه ـ ومع ذلك فإنه «حدّث باليسير»[٦]، إلا أنه روى الكثير من كتب الأدب ومن مصنفاته[٧].

وظل يشتغل بالعلم ويطلبه من أساتذته الأجلاء بالمدرسة النظامية وخارجها. وكان طالباً منتظماً في دراسته، ثم صار معيداً بالمدرسة النظامية[٨] التي درس فيها، وأخذ العلم عن شيوخها، وكان يعقد مجلس الوعظ[٩].

---

(١) إنباه الرواة ٢/١٧٠.

(٢) الوافي ١٨/٩٢؛ وفيات الأعيان ٢/٣٢٠؛ بغية الوعاة ٢/٨٦؛ روضات ٥/٣٠.

(٣) إنباه الرواة ٢/١٧٠؛ طبقات الشافعية ٧/١٥٥؛ بغية الوعاة ٢/٨٦.

(٤) نزهة الألباء، ص ٤٠٤.

(٥) طبقات الشافعية ٧/١٥٦؛ طبقات النحاة، ص ١٨٦.

(٦) الوافي ١٨/٩٢؛ طبقات الشافعية ٧/١٥٦؛ طبقات النحاة، ص ١٨٦.

(٧) الوافي ١٨/٩٢.

(٨) إنباه الرواة ٢/١٦٩؛ الوافي بالوفيات ١٨/٩٢؛ بغية الوعاة ٢/٨٦. المعيد: دون الشيخ وأعظم درجة من عامة الطلبة، وهو الذي يعيد الدرس بعد إلقاء الشيخ الخطبة على الطلبة. (انظر: د. أحمد شلبي: تاريخ التربية الإسلامية، ص ٢١٤).

(٩) سير أعلام النبلاء ١٣/٥١؛ الوافي ١٨/٩٢؛ بغية الوعاة ٢/٨٦.

ثم تصدر لإقراء النحو واللغة بها[1]، وبذلك تبدأ حياته العلمية الخصبة المنتجة. وذلك كان سنة ٥٣٩هـ، لأنه عين مدرساً للنحو مكان شيخه ابن الشجري الذي توفي في هذا العام. وإذن فإن ابن الأنباري بدأ التدريس وعمره لم يصل تسعة وعشرين عاماً.

فقد لازم التدريس في النظامية مدة طويلة، ولكنه لم يستطع في أخريات حياته أن يتحمل قيود الوظيفة، بل انصرف عنها، «وانقطع في آخر عمره في بيته مشتغلاً بالعلم والعبادة، وترك الدنيا ومجالسة أهلها، ولم يزل على سيرة حميدة»[2]، «وأقرأ الناس على طريقة سديدة، وسيرة جميلة من الورع، والمجاهدة والتقلل والنسك»[3].

ولكنه لم يترك ولم ينقطع عن التعلم والتعليم والإقراء والكتابة، بل كانت حياته كلها هي الاستفادة والإفادة، والنفع، كما يقول عنه المنذري: «وحدّث وانتفع به جماعة»[4]، وهذا الانقطاع والتفرغ التام للعلم ساعده على تأليف الكتب المفيدة الكثيرة.

يقول تلميذه محمد بن خلف بن راجح بن بلال المقدسي في مقدمة «أسرار العربية»[5]: «قرأته على مؤلفه رضي الله عنه سنة ثلاث وسبعين وخمسمائة بمدينة السلام حرسها الله» أي قبل وفاة المؤلف بأربع سنين.

ويقول ابن الأنباري نفسه في مقدمة كتابه «البيان في غريب إعراب القرآن»[6]: «قرأ عليّ كتاب «البيان في غريب إعراب القرآن» العالم الفاضل ضياءالدين أبو الفتح عبدالوهاب... بن العِيَني ـ نفعه الله بالعلم، قراءة

---

(١) إنباه الرواة ٢/١٧٠؛ تاريخ الإسلام ١٤/٧٠؛ بغية الوعاة ٢/٨٦.

(٢) وفيات الأعيان ٢/٣٢٠؛ مرآة الجنان ٣/٤٠٨؛ شذرات الذهب ٤/٢٥٨.

(٣) إنباه الرواة ٢/١٧٠؛ طبقات النحاة، ص ١٨٧.

(٤) التكملة لوفيات النقلة ٣/٣٦٠.

(٥) مقدمة أسرار العربية، ص ٩.

(٦) مقدمة «البيان» ١/١٩ ـ ٢٠، ٢٣.

تصحيح وتهذيب ودراية، وذلك في سنة سبع وسبعين وخمسمائة (٥٧٧هـ) وهو نفس العام الذي توفي فيه المؤلف رحمه الله.

ويستنتج من هذا أنه لم ينقطع عن العلم والتدريس والإفادة، بل «كان بابه مفتوحاً لطالبي العلم، يعلمهم لوجه الله»[١]، وكان من الذين يسلكون طريقة العلماء والمشايخ الذين يعملون بقول الرسول: «تَعَلَّمُوا الْعِلْمَ وَعَلِّمُوهُ النَّاسَ»[٢].

وكان يسكن بعد انصرافه عن المدرسة النظامية «في رباط له بشرقي بغداد في الخاتونية الخارجة» كما ذكره القفطي[٣]، أو «في دار له من أبيه» كما ذكره الذهبي والسبكي وغيرهما[٤].

٦ ـ رحلته:

يكاد يجمع الذين ترجموا له على أنه سكن بغداد منذ صباه ـ كما سبق ذكره ـ ولم يغادرها حتى مات.

وأما ما ذكره ابن الزبير (ت ٧٠٨هـ) في «صلة الصلة»[٥] من أنه دخل الأندلس فقد رده ابن مكتوم (ت ٧٤٩هـ)، فقال: «ذكر الأستاذ الحافظ المؤرخ أبو جعفر أحمد بن إبراهيم بن الزبير الثقفي العاصمي رحمه الله، في تاريخه للأندلس الذي وصل به صلة أبي القاسم بن بشكوال (ت ٥٧٨هـ) أن أبا البركات عبدالرحمن ابن الأنباري، الملقب بالكمال هذا، دخل الأندلس، ووصل إلى إشبيلية، وأقام بها زماناً.

---

(١) الروضتين ٢/٢٧.

(٢) جزء من الحديث الذي أخرجه الدارمي في السنن ١/٧٣ في المقدمة، باب الاقتداء بالعلماء.

(٣) إنباه الرواة ٢/١٧٠.

(٤) سير أعلام النبلاء ١٣/٥٢؛ طبقات الشافعية ٧/١٥٦؛ وفيات الأعيان ٢/٣٢٠؛ مرآة الجنان ٣/٤٠٨؛ شذرات الذهب ٤/٢٥٨.

(٥) بغية الوعاة ٢/٨٦.

ولا أعلم أحداً ذكر ذلك غيره، وهو مستغرب يحتاج إلى نظر، والظاهر أنه سهو، والله أعلم»[١].

٧ ــ مذهبه العقدي:

مع اهتمام المؤرخين بذكر أساتذة ابن الأنباري في علوم شتى، من فقه وحديث وأدب ولغة ونحو فلم يشر أحد منهم إلى شيوخه الذين أخذ عنهم علم أصول الدين ــ علم الكلام ــ إلا أن من المتفق عليه أنه درس في النظامية، كما درّس فيها النحو مدة. ومن المعروف أن هذه المدارس أنشئت من قبل الوزير نظام الملك السلجوقي لإحياء المذهب السنّي بعامة، والمذهب الأشعري الشافعي بخاصة[٢] كما سبقت الإشارة إليه.

وجاء في وثيقة نظامية بغداد «أنها وقف على أصحاب الشافعي أصلاً وفرعاً.. وكذلك شرط في المدرس الذي يكون بها، والواعظ الذي يعظ بها، ومتولي الكتب»[٣].

وكان معظم الشافعية[٤]، وبعبارة أخرى ثلاثة أرباع الشافعية[٥] أشاعرة في الأصول.

وعلى هذا فإن ابن الأنباري درس المذهب الأشعري على شيوخه بالنظامية، كما ألف من بعد كتابه «الداعي إلى الإسلام» على طريقة الأشاعرة وذهب مذهبهم في معظم المسائل العقدية كإثبات حدوث العالم، وإثبات صانعه،

---

(١) إنباه الرواة ٢/١٧١ (الهامش)؛ مقدمة البلغة لابن الأنباري، ص ٩ نقلاً عن «تلخيص ابن مكتوم» ٢/١٠٧ خ؛ مقدمة «البيان» لابن الأنباري ١/٩ ــ ١٠؛ ابن الأنباري في كتابه الإنصاف، ص ٢٠.

(٢) انظر: د. عبدالمجيد بدوي: التاريخ السياسي والفكري، ص ٢٢٢. ونلاحظ أن نظام الملك منشىء النظاميات أشعري في الأصول، شافعي في الفروع.

(٣) المنتظم ٦/٦٦.

(٤) طبقات الشافعية الكبرى ٣/٣٧٧.

(٥) مقدمة تبيين كذب المفتري، لابن عساكر، ص ١٦.

ووحدانيته، وإثبات النبوة، إلا أن هذا الكتاب وحده لا يكفينا لتحديد مذهبه العقدي.

وفي هذا المجال يقول أستاذنا الفاضل العالم الدكتور سليمان دنيا ـ عافاه الله ـ في مقدمة «تهافت الفلاسفة للغزالي»[1]:

«وهنا يجدر بي أن أزجيها نصيحة لأولئك الذين يعانون البحث والتفتيش عن آثار العلماء في العصور الخوالي فليس يجدر بهم أن يسندوا الرأي إلى الشخص لمجرد أنه ذكره في كتاب له، بل ينبغي أن يعرفوا أولاً الظروف التي أحاطت بالمؤلف حين ألّف الكتاب الذي هم بصدد التأريخ له منه، هل ألّفه لنفسه، أو لغيره، وتحت أي تأثير عامل من العوامل ألّفه».

وكذلك الحال بالنسبة لابن الأنباري، فقد ألّف كتابه هذا للرد على من خالف الملة الإسلامية. فإنه يورد ـ أحياناً ـ على الخصوم كثيراً من الاعتراضات والآراء التي لا يرتضيها هو كدليل عقلي يمكن الاستدلال به على ما يريده، ولكن يورده على أنه يجوز أن يعارض بها الخصم، ولا يستطيع الخصم أن يدفع معارضته بها، ومقصوده من ذلك أن يبين للخصم أن الآراء الباطلة كافية لأن يدحض بعضها بعضاً[2].

وبالرغم من تأليف كتابه «الداعي إلى الإسلام» على طريقة الأشاعرة يرى أن طريقة السلف هي الأولى بالقبول والاتباع، إذ يقول في خاتمة كتابه هذا: «فإن قلت: فقد بان واتضح بالأدلة الواضحة والبراهين اللائحة أن ملّة الإسلام خير الملل، وأنها ناسخة لسائر الشرائع والنحل، وأن ما سواها باطل، فما الذي أعتقده من الاعتقادات الدينية، وما هو الأقرب إلى السلامة منها في الملة الإسلامية، فنقول لك ـ الدين النصيحة ـ عليك بعقيدة السلف الصالح من

---

(١) ص ٥٦.

(٢) إن أعظم ما يستفاد من أقوال المختلفين الذين أقوالهم باطلة بيان فساد قول الطائفة الأخرى، فيعرف الطالب فساد تلك الأقوال، ويكون ذلك داعياً له إلى طلب الحق. (ابن تيمية: مجموعة الرسائل والمسائل ٣/٢٩).

الأمة المحمدية فإنها الأقرب إلى السلامة، وأبعد من توجه الملامة، لأنها منزهة عن التمثيل الفاضح، والتعطيل القادح، وقد بيناها في كتابنا الموسوم «بالنور اللائح في اعتقاد السلف الصالح»[1].

ويمكننا أن نقول بعد هذا أنه وإن درس المذهب الأشعري، وألّف كتابه على طريقته، واستفاد منه كثيراً في الدفاع عن عقيدة الإسلام، والرد على الخصوم فقد استقر رأيه على المذهب السلفي واتباعه، كما حصل ذلك لبعض الأشاعرة الكبار[2]. يدل على ذلك قوله الذي نقلناه آنفاً من خاتمة كتابه، كما يشير إلى ذلك عنوان كتابه المذكور. إلا أن القول الفصل في هذا الباب مرهون بالوقوف على «النور اللائح»ــ إن قدر الله له البقاء ــ ودراسة آرائه التي تبناها وارتضاها لنفسه في ذلك الكتاب.

٨ ــ مذهبه الفقهي:

إن ابن الأنباري كان شافعي المذهب، فقد قرن اسمه «بالشافعي»، والمدرسة التي تخرج فيها (النظامية) قامت لإحياء المذهب الشافعي، ولا يتصدر للتعليم فيها إلا من نبغ من علماء هذا المذهب وقدْ وَرَدَ في وثيقة نظامية بغداد «أنها وقف على أصحاب الشافعي أصلاً وفرعاً»[3]، كما سبقت الإشارة إلى ذلك.

نصت المصادر إجماعاً على أنه تفقه بالمذهب الشافعي بالمدرسة النظامية على يدي الإمام أبي منصور سعيد بن الرزاز (ت ٥٣٩هـ).

يقول الصفدي في الوافي: «وقرأ الفقه على سعيد بن الرزاز، حتى برع، وحصّل طرفاً صالحاً من الخلاف»[4].

---

(١) ٧٦ (أ).

(٢) مثل إمام الحرمين الجويني: في كتابه «العقيدة النظامية»، ص ٢٣.

(٣) ابن الجوزي: المنتظم ٩/٦٦.

(٤) الوافي بالوفيات ١٨/٩٢؛ بغية الوعاة ٢/٨٦.

وقد ترجم له السبكي في طبقات الشافعية بين فقهائها، كما ذكر تصانيفه في المذهب الشافعي فقال: «ومن تصانيفه في المذهب (هداية الذاهب في معرفة المذاهب)، و (بداية الهداية)»[1]، كما ذكر آخرون ممن عد مصنفاته.

ويقول معاصره ابن الأثير عنه في الكامل: «وكان فقيهاً صالحاً»[2].

ويذكره الذهبي أنه: «تفقه بالنظامية على أبي منصور الرزاز وغيره، وبرع في مذهب الشافعي»[3].

٩ ـ وفاتـه:

لقد قضى ابن الأنباري حياته كلها في خدمة العلم وطلابه، وشغل كل وقته بالكتاب مطالعاً أو باحثاً أو مؤلفاً، حتى بلغت مؤلفاته مائة وثلاثين مؤلفاً[4]، في فنون شتى، وأكثرها في فنون العربية.. بعد هذه الحياة الحافلة بالعلم والمعرفة والزهد والخلق الرفيع أدركته المنية في ليلة مباركة هي ليلة الجمعة تاسع شعبان[5]، أي عشية يوم الخميس ثامن شعبان[6] من سنة سبع وسبعين وخمسمائة.

وصلي عليه بجامع القصر[7]، يوم الجمعة[8]، ودفن بباب أبرز بتربة

---

(١) طبقات الشافعية ١٥٦/٧.
(٢) الكامل ٤٧٧/١١.
(٣) سير أعلام النبلاء ٥١/١٣.
(٤) سير أعلام النبلاء ٥٢/١٣؛ تاريخ الإسلام ٧٠/١٤؛ طبقات النحاة، ص ١٨٧؛ شذرات الذهب ٢٥٨/٤.
(٥) إنباه الرواة ١٧١/٢؛ وفيات الأعيان ٣٢٠/٢؛ طبقات الشافعية ١٥٦/٧؛ بغية الوعاة ٨٨/٢.
(٦) الروضتين ٢٧/٢.
(٧) طبقات النحاة، ص ١٨٧.
(٨) إنباه الرواة ١٧١/٢.

الشيخ أبـي إسحاق الشيرازي[1]. وخلت بغداد عن مثله رحمه الله[2].

وعلى هذا يكون أبو البركات بن الأنباري قد عاش أربعاً وستين سنة[3]، وبضعة شهور.

□ □ □

---

(1) إنباه الرواة ٢/١٧١؛ وفيات الأعيان ٢/٣٢٠؛ مرآة الجنان ٣/٤٠٨؛ الروضتين ٢/٢٧؛ طبقات الشافعية ٧/١٥٦؛ بغية الوعاة ٢/٨٨؛ شذرات الذهب ٤/٢٥٨.

(2) مرآة الزمان (القسم الأول) ٨/٣٦٨.

(3) تاريخ الإسلام ١٤/٧٠؛ طبقات النحاة، ص ١٨٧؛ شذرات الذهب ٤/٢٥٨.

الفصل الثالث
شيوخه وتلاميذه

(أ) شيوخه:

سبق أن أشرنا إلى أن ابن الأنباري درس على شيوخ كثيرين، كل واحد منهم متخصص في علم من العلوم الإسلامية، أخذ الفقه عن أئمته على المذهب الشافعي، والحديث من كبار شيوخه في عصره، كما تعلم العربية على المبرزين فيها في ذلك العصر.

وأذكر هنا أسماء شيوخه الذين عرفناهم، متسلسلين بهم حسب قدم وفياتهم:

١ ـ أبوه: الشيخ أبو الوفا محمد بن عبيدالله بن أبي سعيد الأنباري: وهو «من أهل الأنبار، سمع وحدث»[١]. يقول الذهبي أنه «سمع بالأنبار من أبيه»[٢]، وفي طبقات ابن قاضي شهبة: «قدم بغداد في صباه، وسمع بها الحديث من أبيه»[٣] ولا مانع من أنه سمع من أبيه في الأنبار وبغداد أيضاً بعد انتقالهم إليها.

٢ ـ خاله: أبو الفتح بن الخطيب الأنباري: أخذ منه في الأنبار كما ذكر في «النزهة»[٤]، قال: «حدثني خالي أبو الفتح بن الخطيب الأنباري قال:

(١) التكملة لوفيات النقلة ٣/٣٦٠.
(٢) سير أعلام النبلاء ١٣/٥١؛ الوافي ١٨/٩٢؛ بغية الوعاة ٢/٨٦.
(٣) طبقات النحاة، ص ١٨٦.
(٤) نزهة الألباء، ص ٣٨٢.

سألت أبا الكرم بن الدباس عن قوله ﷺ: «سلمان منا أهلَ البيت»، على ماذا انتصب «أهلَ البيت»؟ فقال: انتصب على الاختصاص، وتقديره: أعني أهلَ البيت».

٣ ــ أبو بكر محمد بن عبدالله بن أحمد بن حبيب العامري، المعروف بابن الجنارة (ت ٥٣٠هـ). سمع ببغداد، ونيسابور، وبلخ وهراة، ودخل مرو، وجال في خراسان، كانت له معرفة بالحديث والفقه.

قال ابن الجوزي: «وقرأت عليه كثيراً من الحديث والتفسير، وكان نعم المؤدب، يأمر بالإخلاص، وحسن القصد»[١].

وسمع ابن الأنباري منه الحديث[٢].

٤ ــ أبو الفضل محمد بن محمد بن محمد بن عطاف الهمذاني الجزري، ثم الموصلي (ت ٥٣٤هـ)، قدم بغداد، وسمع فيها، وارتحل إلى الكوفة وآمد، وهمذان. روى عنه ولده سعد، وابن عساكر، والسمعاني[٣].

سمع ابن الأنباري منه الحديث[٤].

٥ ــ أبو البركات عبدالوهاب بن المبارك بن أحمد الأنماطي (ت ٥٣٨هـ): الحافظ الحنبلي، سمع الكثير من خلق كثير، وكتب بيده الكثير، وكان حافظاً متقناً، ثقة ثبتاً[٥].

قال ابن الجوزي: «وكنت أقرأ عليه الحديث وهو يبكي، فاستفدت ببكائه أكثر من استفادتي بروايته، وكان على طريقة السلف، وانتفعت بـه

---

(١) المنتظم ١٠/٦٤.
(٢) طبقات النحاة، ص ١٨٦.
(٣) سير أعلام النبلاء ١٢/١٥٧.
(٤) تاريخ الإسلام ١٤/٧٠؛ طبقات الشافعية ٧/١٥٦؛ طبقات النحاة، ص ١٨٦.
(٥) تذكرة الحفاظ ٤/١٢٨٢؛ شذرات الذهب ٤/١١٦ ــ ١١٧.

ما لم أنتفع بغيره، ودخلت عليه وقد بلي وذهب لحمه، فقال لي: إن اللّٰه لا يتهم في قضائه»[1].

وسمع أبو البركات بن الأنباري منه الحديث[2].

٦ ــ أبو بكر محمد بن القاسم بن المظفر بن علي الشهرزوري الموصلي (ت ٥٣٨هـ)، قاضي الخافقين، لقب به لكثرة البلاد التي ولي قضاءها، ولد بأربل، وتفقه ببغداد على الشيخ أبي إسحاق الشيرازي، سمع منه ومن خلق كثير ببغداد، وبلاد خراسان، وولي القضاء بعدة بلاد من بلاد الجزيرة والشام[3].

سمع كمال الدين بن الأنباري منه الحديث ببغداد[4].

٧ ــ أبو منصور سعيد بن محمد بن عمر بن الرزاز (ت ٥٣٩هـ): كان من كبار أئمة بغداد فقهاً وأصولاً وخِلافاً، تفقه على الإمام الغزالي، وأبي بكر الشاشي وغيرهما، وسمع الحديث من رزق اللّٰه التميمي وأبي الفضل بن خيرون، وغيرهما وولي تدريس النظامية، ثم صرف عنها، وعاش حتى صار رئيس الشافعية، وكان ذا سمت ووقار وسكون[5].

وتفقه عليه ابن الأنباري في المدرسة النظامية على مذهب الشافعي[6]، ولازمه حتى برع، وحصّل طرفاً صالحاً من الخلاف[7].

---

(١) المنتظم ١٠/١٠٨.

(٢) سير أعلام النبلاء ١٣/٥١؛ الوافي ١٨/٩٢؛ طبقات الشافعية ٧/١٥٦؛ طبقات النحاة، ص ١٨٦؛ بغية الوعاة ٢/٨٦.

(٣) سير أعلام النبلاء ١٢/٣٥٥؛ طبقات الشافعية ٦/١٧٤ ــ ١٧٥.

(٤) سير أعلام النبلاء ١٣/٥١؛ طبقات النحاة، ص ١٨٦.

(٥) المنتظم ١٠/١١٣؛ سير أعلام النبلاء ١٢/١٨٢؛ طبقات الشافعية ٧/٩٣.

(٦) إنباه الرواة ٢/١٦٩؛ وسير أعلام النبلاء ١٣/٥١؛ طبقات الشافعية ٧/١٥٥.

(٧) بغية الوعاة ٢/٨٦.

٨ ــ أبـو منصور محمـد بن عبـدالملك بن الحسن بن خيـرون البغـدادي ــ (ت ٥٣٩هـ): الشيخ المقرىء البارع، مؤلف كتاب «المفتاح في العشر»، كان صالحاً خيراً، إماماً في القراءات، ملازم الإقراء وحدث وكان ثقة وسماعه صحيحاً.

قال ابن الجوزي: «سمعت عليه الكثير، وقرأت عليه، وهو آخر من روى عن الجوهري بالإجازة[1].

وسمع ابن الأنباري منه الحديث[2].

٩ ــ أبو منصور موهوب بن أحمد بن محمد بن الخضر الجواليقي (ت ٥٣٩هـ): أخذ الأدب عن أبـي زكريا التبريزي، ولازمه حتى برع، وسمع الحديث الكثـير من أبـي القاسم بن البسـري، وأبـي طاهـر بن أبـي الصقـر، وأبـي الحسـين وغيـرهم، وإليـه انتهى علم اللغـة من بعـد شيخـه أبـي زكريا، ودرّس العربية بالنظامية بعد أستاذه، وكان يصلي إماماً بالخليفة المقتفي، وكان غزير الفضل، وافر العقل، مليح الخط، كثير الضبط، وكان متديناً ثقة، صدوقاً، طويل الصمت، له كتب كثيرة.

قال ابن الأنباري: «وقرأت عليه، وكان منتفعاً به لديـانته، وحسن سيرته»[3].

أخذ ابن الأنباري منه اللغة والأدب[4].

١٠ ــ أبو محمد عبدالله بن علي بن أحمد المقرىء النحوي ابن بنت الشيخ أبـي منصور الخياط المقرىء (ت ٥٤١هـ): كان مشهوراً بعلم القرآن

---

(١) المنتظم ١٠/١١٥؛ وانظر أيضاً: غاية النهاية في طبقات القراء ٢/١٩٢.

(٢) سير أعلام النبلاء ١٣/٥١؛ طبقات الشافعية ٧/١٥٦؛ طبقات النحاة، ص ١٨٦.

(٣) نزهة الألباء، ص ٣٩٦؛ إنباه الرواة ٣/٣٣٧؛ وفيات الأعيان ٤/٤٢٤.

(٤) إنباه الرواة ٢/١٧٠؛ سير أعلام النبلاء ١٣/٥١؛ وفيات الأعيان ٢/٣٢٠؛ بغية الوعاة ٢/٨٦ وغيرهم.

والقراءات، وكان له معرفة وافرة بعلم العربية، وأخذ عن أبي الكرم بن الدباس النحوي. قال ابن الأنباري: «وكان شيخاً متودداً، متواضعاً، حسن التلاوة والقراءة في المحراب»[1]. وكان نفسه يقول: «لو قلت أنه ليس مقرىء بالعراق إلا وقرأ علي أو علي جدي، أو قرأ على من قرأ علينا لكنت أظنني صادقاً»[2].

قال ابن الأنباري: «وسمعت عليه كتاب سيبويه وشرحه لأبي سعيد السيرفي»[3]. ولعله أخذ منه أيضاً علمه بالقراءات والقرآن.

١١ ـ الشريف أبو السعادات هبةالله بن علي بن محمد بن حمزة العلوي الحسني النحوي، المعروف بابن الشجري (ت٥٤٢هـ): «كان فريد عصره، ووحيد دهره في علم النحو، وكان تام المعرفة باللغة.. وكان فصيحاً، حلو الكلام، حسن البيان والإفهام، وكان نقيب الطالبين بالكرخ، نيابة عن الطاهر، وكان وقوراً في مجلسه ذا سمت حسن، لا يكاد يتكلم في مجلسه بكلمة إلا وتتضمن أدب نفس، أو أدب درس»[4]. وأقرأ النحو سبعين سنة[5]. وله كتاب «الأمالي» الذي يشتمل على فنون من علم الأدب.

وأخذ عنه ابن الأنباري النحو، «ولم يكن ينتمي في النحو إلا إليه»[6].

ويقول ابن الأنباري: «وعنه أخذتُ علم العربية»[7].

---

(١) نزهة الألباء، ص ٤٠٢.
(٢) نزهة الألباء، ص ٤٠٢؛ إنباه الرواة ٢/١٢٢ ـ ١٢٣.
(٣) نزهة الألباء، ص ٤٠٢.
(٤) نزهة الألباء، ص ٤٠٤.
(٥) بغية الوعاة ٢/٣٢٤.
(٦) إنباه الرواة ٢/١٧٠؛ مرآة الجنان ٣/٤٠٨؛ وفيات الأعيان ٢/٣٢٠؛ بغية الوعاة ٢/٨٦؛ شذرات الذهب ٤/٢٥٨.
(٧) نزهة الألباء، ص ٤٠٦.

١٢ ـ أبو نصر أحمد بن الحسن بن علي بن إسحاق نظام الملك الطوسي (ت ٥٤٤هـ): وزر للمسترشد بالله والسلطان محمد، وسمع الحديث، ثم لزم منزله، وتوفي في ذي الحجة(١).

وسمع ابن الأنباري منه الحديث(٢).

١٣ ـ أبو الفضل أحمد بن طاهر المِيهَني (ت ٥٤٩هـ): الشيخ الصالح الخراساني الصوفي، سمع بقرية مِيهَنة، وبنيسابور، وله إجازة من المفسر أبي الحسن الواحدي، روى بها تفاسيره، استوطن بغداد، سافر الكثير، ورأى المشايخ، وخدم الصوفية والأكابر، وهو طريف الجملة، حسن الشمائل، متواضع(٣).

روى كمال الدين بن الأنباري عنه الحديث(٤).

١٤ ـ أبو الفضل محمد بن ناصر بن محمد بن عمر السَّلامي البغدادي (ت ٥٥٠هـ): الحافظ الإمام، محدث العراق، سمع من أبي القاسم علي بن البسري، وأبي طاهر بن أبي الصقر، وعاصم بن الحسن، ورزق الله التميمي وغيرهم.

كان حافظاً متقناً متديناً ثبتاً، فقيراً متعففاً نظيفاً نزهاً، كثير الصلاة، وكان لغوياً، عارفاً بالمتون والأسانيد، وروى الناسُ عنه وأكثروا(٥).

وممن روى عنه ابن الأنباري النحوي(٦).

---

(١) المنتظم ١٠/١٣٨ ـ ١٣٩.

(٢) تاريخ الإسلام ١٤/٧٠؛ طبقات الشافعية ٧/١٥٦؛ طبقات النحاة، ص ١٨٦.

(٣) سير أعلام النبلاء ١٢/١٨٨.

(٤) طبقات النحاة، ص ١٨٦.

(٥) إنباه الرواة ٣/٢٢٢ ـ ٢٢٣؛ تذكرة الحفاظ ٤/١٢٧٩ ـ ١٢٨٢؛ وفيات الأعيان ٣/٤٢٠.

(٦) طبقات النحاة، ص ١٨٧.

١٥ ـ أبـو النجيب عبدالقـاهر بن عبـدالله بن محمد بن عمـويـه، الملقب بضيـاءالدين السهـروردي (ت ٥٦٣هـ): ينتهي نسبـه إلى أبـي بكـر الصديق رضي الله عنه، ولد بسهرورد، وقدم بغداد، وتفقه بالنظامية، ثم سلك طريق الصوفية، وانقطع عن الناس مدة مديدة، وكان شيخ العراق في وقته، ولي التدريس بالنظامية. وروى عنه ابن عساكر، وزين الأمناء أبو البركات، وخلق[١].

وممن درس عليه بالنظامية، وقعد في الخلوة عنده ابن الأنباري[٢].

١٦ ـ أبـو الفوارس خليفـة بن محفوظ بن محمـد بن عـلي المؤدب اللغـوي الأنباري: قال القفطي في إنباه الرواة: «كان من أهل الأنبار، يعلم الصبيان القرآن، واللغة والخط، شيخ صالح، حسن السيرة ومطبوع الأخلاق، ولد سنة ٤٦٥هـ ـ بالظن ـ بالأنبار»[٣].

سمع منه ابن الأنباري الحديث بالأنبار[٤]، وقيل: ببغداد[٥].

(ب) تلامـيذه:

جدّ ابن الأنباري في تحصيل العلوم ومعرفتها، حتى أتقن جملة منها إتقاناً بلغ فيها الإمامة، فأصبح من الأعلام المذكورين والأئمة المشهورين. فكان مقدماً في الفقه والأصول والعلوم العقلية والعربية، دلت مصنفاته على تبحره في العلم، وانعقد الإجماع على علو منزلته، فأهله ذلك لأن يقبل عليه العلماء وذكرت المصادر أنه «تردد إليه الطلبة، وأخذوا عنـه، واستفادوا منـه»[٦]،

---

(١) وفيات الأعيان ٢/٣٧٣ ـ ٣٧٤؛ طبقات الشافعية ٧/١٧٣ ـ ١٧٥.

(٢) طبقات الشافعية ٧/١٥٦؛ تاريخ الإسلام ١٤/٧٠؛ طبقات النحاة، ص ١٨٦.

(٣) إنباه الرواة ١/٣٥٨.

(٤) سير أعلام النبلاء ١٣/٥١؛ تاريخ الإسلام ١٤/٧٠؛ الوافي ١٨/٩٢.

(٥) طبقات النحاة، ص ١٨٦.

(٦) إنباه الرواة ٢/١٧٠.

و «اشتغل عليه خلق كثير وصاروا علماء»[1]، و «تخرج به جماعة»[2]، «وكان نفسه مباركاً ما قرأ عليه أحد إلا تميز»[3]، «وأنجب كل من اشتغل عليه»[4]، «وشُدّت إليه الرحال»[5]، «وأقرأ الناس على طريقة سديدة وسيرة جميلة من الورع، والمجاهدة والتقلل والنسك»[6]، «وكان بابه مفتوحاً لطالبي العلم، يعلمهم لوجه اللّه»[7].

ومن هؤلاء الذين تخرجوا به، وأخذوا عنه:

١ ـ أبو المحاسن عمر بن علي بن الخضر القرشي الزبيري الدمشقي (ت ٥٧٥هـ): محدث بغداد، كان قاضياً حافظاً، سمع بدمشق وببغداد، وحلب، وحرّان، والموصل، والحرمين، وصحب الشيخ أبا النجيب السهروردي، وولي قضاء الحريم[8].

وكان من أقران ابن الأنباري، وكتب عنه[9].

٢ ـ أبو المحاسن محمد بن عبدالملك الهمداني[10]: وهو من أقران ابن الأنباري، سمع منه الحديث كما ذكره ابن قاضي شهبة[11].

٣ ـ أبو بكر محمد بن أبي عثمان موسى بن عثمان الحازمي الهمذاني،

---

(١) وفيات الأعيان ٢/٣٢٠؛ مرآة الجنان ٣/٤٠٨، ويذكر ابن خلكان أنه لقي جماعة منهم.
(٢) بغية الوعاة ٢/٨٦.
(٣) مرآة الجنان ٣/٤٠٨.
(٤) شذرات الذهب ٤/٢٥٨.
(٥) مرآة الجنان ٣/٤٠٨.
(٦) إنباه الرواة ٢/١٧٠.
(٧) الروضتين ٢/٢٧.
(٨) تذكرة الحفاظ ٤/١٣٦٥؛ شذرات الذهب ٤/٢٥٢.
(٩) طبقات النحاة، ص ١٨٧.
(١٠) ولم أعثر على ترجمته في كتب التراجم.
(١١) طبقات النحاة، ص ١٨٧.

زين الدين (ت ٥٨٤هـ): أحد الحفاظ العالمين بفقه الحديث ومعانيه ورجاله، قدم بغداد، فسمع بها وبالموصل، والبصرة، وواسط وأصبهان وبالحرمين، والشام، والجزيرة، وكتب الكثير، وصنف وجوده[1].

روى عن ابن الأنباري الحديث[2]، كما روى كتابه «أسرار العربية»، للشيخ أبي المعالي الوليد بن يوسف الرندي، عن شيخه أبي البركات بن الأنباري النحوي في سنة ٥٨٢هـ[3].

٤ ـ أبو منصور أسعد بن نصر بن أسعد، المعروف بابن العَبَرتي (ت ٥٨٩هـ): منسوب إلى عَبَرتا، ناحية بالنهروان، قرأ النحو على ابن الخشاب، وأبي البركات الأنباري، وصارت له به معرفة حسنة، وتصدر له، وأقرأه[4].

٥ ـ مكي بن ريان شَبّه بن صالح الماكسيني النحوي الضرير (ت ٦٠٣هـ): المقرىء النحوي اللغوي، الماكسيني المولد، الموصلي الدار، إمام عالم بالقراءات والنحو، قرأ على يحيى بن سعدون القرطبي وغيره، وأقرأ مدة طويلة، توفي بالموصل[5].

وذكر القفطي أنه أخذ عن أبي البركات بن الأنباري ببغداد[6].

٦ ـ أبو الخير مصدق بن شبيب بن الحسين الواسطي (ت ٦٠٥هـ): قرأ القرآن الكريم والنحو على أبي الحسين صدقة الوزير، وقرأ الأدب ببغداد على ابن الخشاب، وإسماعيل بن موهوب الجواليقي وابن العصار،

---

(١) تذكرة الحفاظ ١٣٦٣/٤ ـ ١٣٦٤؛ وفيات الأعيان ٤٢١/٣ ـ ٤٢٢.

(٢) تاريخ الإسلام ٧٠/١٤؛ طبقات الشافعية ١٥٦/٧؛ طبقات النحاة، ص ١٨٦.

(٣) انظر: مقدمة أسرار العربية لابن الأنباري، ص ٧.

(٤) إنباه الرواة ٢٣٥/١؛ بغية الوعاة ٤٤١/١.

(٥) سير أعلام النبلاء ١٩٢/١٣؛ إنباه الرواة ٣٢٠/٣؛ غاية النهاية ٣٠٩/٢.

(٦) إنباه الرواة ٣٢١/٣؛ التكملة ١١٨/٢؛ بغية الوعاة ٢٩٩/٢.

وأبـي البركات عبدالرحمن بن محمد الأنباري، وسمع الحديث، وحدث ببغداد، وواسط، وأقرأ الناس الأدب مدة، وانتفع به جماعة[1].

قال ياقوت: إنه قرأ على جماعة، منهم أبو البركات بن الأنباري[2].

٧ ــ سيبويه السنجاري النحوي (ت في حدود ٦٠٦هـ): رحل عن سنجار إلى بغداد، وأخذ عن الكمال الأنباري، وعن عبدالرحيم العصار، وعاد إلى بلده سنجار، وتصدر لإفادة هذا الشأن، وكانت وفاته بسنجار[3].

٨ ــ معتوق بن منيح بن مواهب القَيْلَوي الخطيب (ت ٦٠٦هـ): الشيخ الخطيب الأديب، قرأ النحو واللغة على ابن الخشاب، وأبـي البركات عبدالرحمن بن محمد الأنباري، وكانت له معرفة تامة باللغة والنحو، وأنشأ الخطب وقال الشعر[4].

٩ ــ سالم بن أبـي الصقر أحمد بن سالم العروضي، الملقب بالمنتَجَب (ت ٦١١هـ): كانت له معرفة جيدة بالأدب والعروض وصناعة الشعر، وسافر إلى بلاد العجم وعاد إلى بغداد، وتوفي بها. وكان أديباً فاضلاً حسن الأخلاق[5].

قرأ على أبـي البركات[6].

١٠ ــ أبو بكر المبارك بن المبارك بن سعيد بن الدهان الضرير النحوي (ت ٦١٢هـ): المعروف بالوجيه، من أهل واسط، قدم بغداد في صباه، فأقام بها إلى أن مات.

---

(١) التكملة ٢/١٥١.

(٢) معجم الأدباء ١٧/١٤٨.

(٣) إنباه الرواة ٢/٧١؛ الجواهر المضية في طبقات الحنفية ٢/٢٤٤.

(٤) التكملة ٢/١٨٥؛ البداية والنهاية ١٣/٥٣.

(٥) معجم الأدباء ١١/١٧٨؛ إنباه الرواة ٢/٦٧ ــ ٦٨؛ بغية الوعاة ١/٥٧٥.

(٦) إنباه الرواة ٢/٦٨.

قرأ القراءات، واشتغل بالعلم، وجالس ابن الخشاب النحوي وسمع منه، وقال ياقوت: «إنه لازم الكمال أبا البركات عبدالرحمن بن محمد الأنباري، وقرأ عليه، وتلمذ له، فهو أشهر شيوخه، وسمع منه تصانيفه»[1]. وتولى تدريس النحو بالنظامية سنين، فتخرج عليه جماعة، كان جيد القريحة، حاد الذهن متضلعاً في علوم كثيرة، إماماً في النحو واللغة والتصريف والعروض ومعاني الأشعار والتفسير والإعراب، وتعليل القراءات، عارفاً بالفقه والطب[2].

وكان من أشهر تلامذة ابن الأنباري الذين رووا عنه[3].

١١ ـ أبو الفتح عبدالوهاب بن بُزغش بن عبدالله العِيَنِي البغدادي (ت ٦١٢هـ): المقرىء الحنبلي، ختن الحافظ أبي الفرج عبدالرحمن بن علي الجوزي. قرأ القرآن بالروايات الكثيرة على سعد الله بن الدجاجي وغيره، وسمع الحديث الكثير من أبي الوقت، وخلق كثير. وكان أحد القراء الموصوفين بالحفظ، وجودة القرآن، وكان صدوقاً خيراً قانعاً باليسير[4].

قرأ على ابن الأنباري كتابه «البيان في غريب إعراب القرآن» سنة ٥٧٧هـ[5].

١٢ ـ أبو الفضل يونس بن أبي كامل المظفر بن يوسف (ت ٦١٥هـ): الشيخ الأديب، الأرموي الأصل، البغدادي المولد والدار. قرأ الأدب على أبي البركات عبدالرحمن بن محمد الأنباري، وسمع منه، وكانت له معرفة بالأدب، وخدم في الديوان العزيز[6].

---

(١) معجم الأدباء ١٧/٥٩.

(٢) معجم الأدباء ١٧/٥٨ ـ ٧١؛ إنباه الرواة ٣/٢٥٤ ـ ٢٥٦؛ بغية الوعاة ٢/٢٧٣.

(٣) سير أعلام النبلاء ١٣/٥١؛ طبقات النحاة، ص ١٨٦.

(٤) التكملة ٢/٣٥٢ ـ ٣٥٣؛ طبقات القراء ١/٤٧٨؛ شذرات الذهب ٥/٥١ ـ ٥٢.

(٥) انظر: مقدمة «البيان» ١/١٩ ـ ٢٠.

(٦) التكملة لوفيات النقلة ٢/٤٤٠.

١٣ ـ أبو الحسن علي بن نصر بن هارون الحِلّي المقرىء (ت ٦١٥هـ): من أهل الحلة المزيدية، وقدم بغداد في صباه واستوطنها، قرأ الأدب على ابن الخشاب، وأبي البركات عبدالرحمن بن محمد الأنباري[١]، وغيرهما. وسمع من أبي المظفر محمد بن أحمد التُّرَيْكي، وأبي القاسم محمود بن عبدالكريم الأصبهاني، وأبي الفتح محمد بن عبدالباقي بن أحمد وغيرهم. حدث، ووعظ[٢].

١٤ ـ أبو شجاع محمد بن أحمد بن علي الواسطي، المعروف بابن دوّاس القِنا (ت ٦١٦هـ): شاعر من أهل واسط، قدم بغداد، وقرأ بها النحو واللغة والأدب، ومدح الخليفة وأرباب دولته[٣].

وذكر الصفدي[٤]، وابن قاضي شهبة[٥]، والمنذري[٦] أنه قرأ على ابن الأنباري الأدب ببغداد.

١٥ ـ شهاب الدين أبو عبدالله محمد بن خلف بن راجح المقدسي الحنبلي (ت ٦١٨هـ): تفقه ببغداد على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، وسمع بها من ابن الخشاب، وغيره، ورحل إلى مصر، وسمع بها عن الحافظ السِّلفي فأكثر عنه، وكان كثير المحفوظات متحرياً في العبادات، حسن الأخلاق، توفي بدمشق، ودفن بسفح قاسيون[٧].

قرأ على ابن الأنباري كتابه «أسرار العربية» سنة ٥٧٣هـ ببغداد[٨].

---

(١) التكملة ٢/٤٤٥.

(٢) التكملة ٢/٤٤٥؛ الكامل ١٢/٣٥٣.

(٣) التكملة ٢/٤٧٦؛ الوافي بالوفيات (مطبوع) ٢/١١٩.

(٤) الوافي ٢/١١٩.

(٥) طبقات النحاة، ص ١٨٦.

(٦) التكملة ٢/٤٧٦.

(٧) التكملة ٣/٣٦ ـ ٣٧؛ الوافي ٣/٤٥.

(٨) التكملة ٣/١٢٩؛ غاية النهاية ٢/٢٢٨.

١٦ ــ محمد بن أبـي الفرج بن أبـي المعالي الموصلي المقرىء المنعوت بالفخر (ت ٦٢١هـ): ولد بالموصل، قرأ بها القراءات على يحيـى بن سعدون، وسمع منه وغيره، وقدم ببغداد، فتفقه بها على مذهب الإمام الشافعي، وبرع في المذهب، وقرأ العربية، والأدب على الكمال عبدالرحمن بن محمد الأنباري(٧)، وأعاد بالنظامية، وأقرأ القرآن الكريم بالقراءات.

قال ابن النجار: كانت له معرفة تامة بوجوه القراءات، وفي العربية، كيساً متودداً صدوقاً، مات ببغداد(١).

١٧ ــ أبو الحسن علي بن منصور بن عبيدالله الخطيبـي، المعروف بالأجل اللغوي (ت ٦٢٢هـ): عالم، فاضل، لغوي، فقيه، كاتب، له معرفة تامة بالأدب، قرأ على ابن العصار وعلى أبـي البركات الأنباري(٢)، وغيرهما. وبرع في ذلك حتى صار يشار إليه في معرفة اللغة العربية ونقلها حفظاً وعلماً مع حفظ القرآن المجيد، ومعرفة الفقه على مذهب الشافعي(٣).

١٨ ــ أبو المجد خزعل بن عسكر بن خليل الشناني المقرىء (ت ٦٢٣هـ): أحد القراء المعروفين، والفضلاء المشهورين عالم باللغة والنحو، دخل بغداد، وقرأ بها على أبـي البركات عبدالرحمن بن محمد الأنباري أكثر مصنفاته(٤). وأقام بالقدس يقرىء القرآن والعربية زماناً، وانتفع به الناس ثم عاد إلى دمشق وسكنها إلى أن مات بها(٥).

١٩ ــ أبو بكر عبدالله بن أحمد بن محمد بن طلحة البغدادي المقرىء الخباز (ت ٦٢٣هـ): قرأ بالروايات على جماعـة، وسمع الكثيـر من طبقة

---

(١) التكملة ٣/١٢٨ ــ ١٢٩؛ غاية النهاية ٢/٢٢٨.

(٢) إنباه الرواة ٢/٣٢١؛ بغية الوعاة ٢/٢٠٧.

(٣) إنباه الرواة ٢/٣٢١؛ بغية الوعاة ٢/٢٠٧.

(٤) التكملة ٣/١٨٥؛ إنباه الرواة ١/٣٥٣؛ سير أعلام النبلاء ١٣/٣٢٣؛ بغية الوعاة ١/٥٥٠.

(٥) التكملة ٣/١٨٤ ــ ١٨٥؛ سير أعلام النبلاء ١٣/٣٢٣؛ بغية الوعاة ١/٥٥٠ ــ ٥٥١.

شُهدة، ثم من خلق كثير من أصحاب ابن بيان وغيره. ولم يكن له معرفة فلا يعتمد عليه لكثرة وهمه، مع ديانة كانت فيه، وصلاح وتقلل من الدنيا[1].

وذكر الذهبي أنه روى عن أبي البركات بن الأنباري[2].

٢٠ ــ أبو المعالي صاعد بن علي بن عمر البغدادي الواعظ (ت ٦٢٥هـ): تفقه على مذهب الإمام الشافعي على الشيخ أبي النجيب السهروردي، قرأ شيئاً من النحو على الكمال أبي البركات عبدالرحمن بن محمد الأنباري، صحب الشيخ أبا الحسن صدقة بن وزير الواعظ، وسمع معه من أبي الوقت عبدالأول بن عيسى وغيره، وسمع بنفسه من الشيخ أبي النجيب السهروردي، وفخر النساء شُهْدَة بنت أحمد الكاتبة وغيرها.

وسكن أربل، وحدث بها بالكثير، ووعظ. قال المنذري: «ولنا منه إجازة»[3].

٢١ ــ موفق الدين عبداللطيف بن يوسف بن محمد البغدادي (ت ٦٢٩هـ): الفقيه النحوي، اللغوي، المتكلم، الطبيب، الفيلسوف. ولد ببغداد وتوفي بها. سمع الكثير من أبي زرعة المقدسي، وابن أبي البطي، وشهدة بنت أحمد وجماعة جمة سواهم.

قال ابن النجار: «قرأ النحو على عبدالرحمن بن الأنباري، والوجيه أبي بكر، حتى برع فيه وتميز على أقرانه... وسافر إلى الشام، ودخل ديار مصر، ولقي هناك قبولاً كثيراً، وقرأ الناسُ عليه الأدب والطب،

(١) لسان الميزان ٣/ ٢٥٠.
(٢) سير أعلام النبلاء ١٣/ ٥١.
(٣) التكملة ٣/ ٢٢٠ ــ ٢٢١.

ورويتُ أكثر مسموعاته مراراً كثيرة، وكان غزير العلم، كامل العقل، حسن الأخلاق، متواضعاً، محباً للعلم وأهله»[1].

وحدث ببغداد، ودمشق، وحلب والبيت المقدس، ومصر وغير ذلك من البلاد[2].

وهو الذي نقل عنه الذهبي ومن بعده النص الذي يعرفنا بسيرة شيخه ابن الأنباري.
قال الذهبي: «قال الموفق عبداللطيف: أما شيخنا كمال الدين الأنباري فلم أر في العباد المنقطعين أقوى منه في طريقه، ولا أصدق منه في أسلوبه، جد محض لا يعتريه تصنع، ولا يعرف السرور ولا أحوال العالم..»[3].

٢٢ ـ أبو الفتح موسى بن أبي الفضل يونس بن محمد بن منعة، الملقب كمال الدين (ت ٦٣٩هـ): تفقه بالموصل على والده، ثم قدم بغداد، وتفقه أيضاً بالنظامية، فقرأ الخلاف والأصول. وبحث في الأدب على الكمال أبي البركات عبدالرحمن بن محمد الأنباري[4]، وتبحر في جميع الفنون، وجمع من العلوم ما لم يجمعه أحد، وتفرد بعلم الرياضة، وكان يتقن فن الخلاف العراقي والبخاري، وأصول الفقه، وأصول الدين وكان يبحث في العربية والتصريف بحثاً تاماً مستوفياً.

وبالجملة فإن مجموع ما كان يعلمه من الفنون لم يسمع عن أحد ممن تقدمه أنه جمعه[5].

---

(١) إنباه الرواة ١٩٦/٢ (الهامش)، وذكر أيضاً الذهبي أنه قرأ على ابن الأنباري.

(٢) التكملة ٢٩٧/٣ ـ ٢٩٨؛ سير أعلام النبلاء ٣٩٧/١٣ ـ ٣٩٩؛ فوات الوفيات ١٦/٢ ـ ١٩.

(٣) تاريخ الإسلام ٧٠/١٤؛ سير أعلام النبلاء ٥٢/١٣؛ طبقات الشافعية ١٥٦/٧.

(٤) وفيات الأعيان ٣٩٦/٤.

(٥) التكملة ٥٨٣/٣ ـ ٥٨٤؛ وفيات الأعيان ٣٩٦/٤ ـ ٤٠١، وذكر ابن خلكان أنه رآه بالموصل.

٢٣ ـ ابنه: أبو محمد عبدالله بن الفقيه الإمام أبي البركات عبدالرحمن ابن الشيخ أبي الوفاء محمد بن عبيدالله بن أبي سعيد الأنباري (ت ٦٣١هـ): ولد في شعبان سنة ٥٦١هـ، تفقه على مذهب الإمام الشافعي رضي الله عنه وسمع من والده، ومن أبي الفتح عبيدالله بن عبدالله شاتيل وغيرهما. وحدث ووعظ.

وهو من بيت العلم والصلاح. والده أبو البركات المنعوت بالكمال أحد الفضلاء في الفقه والنحو واللغة، صالحاً زاهداً، وله التصانيف المشهورة، وسمع من غير واحد، وحدث، وانتفع به جماعة، وجده أبو الوفاء محمد من أهل الأنبار، سمع وحدث. توفي ثالث صفر من سنة ٦٣١هـ. ودفن عند أبيه بتربة الإمام أبي إسحاق الشيرازي[١].

٢٤ ـ أبو عبدالله محمد بن سعيد بن يحيى بن حجاج المعروف بابن الدبيثي (ت ٦٣٧هـ): الإمام الناقد الحافظ الثقة المقرىء، الفقيه الشافعي، مؤرخ العراق، سمع بواسط، وبغداد الكثير، وقرأ الأصول والخلاف والنحو وعني بالحديث.

قال ابن النجار: وله معرفة بالحديث والأدب والشعر. . فما رأيت منه إلا الجميل والديانة وحسن الطريقة، وما رأت عيناي مثله في حفظ التواريخ والسير وأيام الناس رحمه الله وتوفي سنة ٦٣٧هـ. قال: ولقد مات عديم النظير في فنه»[٢].

وهو أحد تلاميذ ابن الأنباري الذين رووا عنه[٣]، قال في تاريخه:

---

(١) التكملة لوفيات النقلة ٣/٣٦٠.

(٢) تذكرة الحفاظ ٤/١٤١٤ ـ ١٤١٥؛ سير أعلام النبلاء ١٣/٤٧٠ ـ ٤٧١؛ غاية النهاية ٢/١٤٥.

(٣) سير أعلام النبلاء ١٣/٥١؛ تاريخ الإسلام ١٤/٧٠؛ طبقات الشافعية ٧/١٥٦؛ طبقات النحاة، ص ١٨٦.

«وسمعتُ منه، وكتبت عنه شيئاً من شعره، وأجاز لي كل ما كان عنده، ونعم الشيخ كان»[1].

٢٥ ـ أبو سعد عبدالغفار بن محمد بن عبدالواحد الأعلمي القُوَمسَانِي[2].

وأعلم: ناحية بين همذان وزنجان، وقومَسان من قراها، قدم بغداد، وأقام بها للتفقه مدة، وسمع بها من أبـي حفص عمر بن أبـي الحسين الأشتري المقرىء، قرأ الأدب على الكمال أبـي البركات عبدالرحمن بن محمد الأنباري، وسار إلى الموصل، واستوطنها[3].

ومما تقدم نرى أن ابن الأنباري أخذ العلم عن الأعلام المشهورين في عصره، وتخرج على يديه مشاهير العلماء كابن الدهان، وابن الدبيثي، وأبـي بكـر الحازمي، ومكي بن ريـان، وموفق الـدين عبـداللطيف وغيرهم، حقاً «وكان نفسه مباركاً، ما قرأ عليه أحد إلا تميـز»[4]، «وأنجب كل من اشتغل عليه»[5].

وذكر السيوطي أن النحوي المشهور «ابن يَعِيش» (ت ٦٤٣هـ): «رحل إلى بغداد ليدرك أبا البركات الأنباري، فبلغه خبر وفاته بالموصل»[6].

□ □ □

---

(١) طبقات النحاة، ص ١٨٦.

(٢) لم أعثر على تاريخ وفاته.

(٣) معجم البلدان ٤/٤١٤؛ الجواهر المضية في طبقات الحنفية ٢/٤٤٤.

(٤) مرآة الجنان ٣/٤٠٨.

(٥) شذرات الذهب ٤/٢٥٨.

(٦) بغية الوعاة ٢/٣٥١.

الفصل الرابع

مــؤلفــاتــه

(أ) الكتب المطبوعة

(ب) الكتب المخطوطة

(ج) الكتب المفقودة (حالياً)

* * *

كان ابن الأنباري ذا ثقافة واسعة متنوعة، يدل على ذلك مصنفاته الحسنة المفيدة، فكتب في علوم الأدب: من نحو وصرف، ولغة، وعروض، وكتب في الفقه، والأصول والخلاف، وروى الحديث حتى صار «إماماً في فنون كثيرة»[1]، «واشتهرت تصانيفه وظهرت مؤلفاته»[2].

ولكن لم يصل إلينا من مؤلفاته القيمة المفيدة إلا القليل، ويبدو أنه أصاب كتب ابن الأنباري، ما أصاب كتب غيره، عندما أحرق التتار مكتبات بغداد، وألقوا كتبها في دجلة.

يقول تلميذه الموفق عبداللطيف: «وللشيخ مائة وثلاثون مصنفاً، أكثرها نحو، وبعضها في الفقه والأصول والتصوف والزهد، أثبتَ عليّ أكثرها قراءة وسماعاً وحفظاً»[3].

---

(١) النجوم الزاهرة ٦/٩٠.

(٢) إنباه الرواة ٢/١٧٠؛ طبقات النحاة، ص ١٨٧.

(٣) تاريخ الإسلام ١٤/٧٠؛ سير أعلام النبلاء ١٣/٥٢؛ انظر أيضاً: طبقات النحاة، ص ١٨٧.

وقال السيوطي بأن «له المصنفات المشهورة» وذكر منها «٦٦» كتاباً بأسمائها عند ترجمته له[١].

وكذلك أورد له ــ من قبله ــ الصفدي مثل هذا العدد في كتابه الوافي بالوفيات[٢].

وقد ذكره السبكي، وسمى بعض كتبه فقال: «ومن تصانيفه في المذهب «هداية الذاهب في معرفة المذاهب»، و «بداية الهداية»، وفي الأصول «الداعي إلى الإسلام في أصول الكلام»، و «النور اللائح في اعتقاد السلف الصالح»، و «اللباب» وغير ذلك، وفي الخلاف: «التنقيح في مسلك الترجيح» و «الجمل في علم الجدل»، وغير ذلك، وفي النحو واللغة ما يزيد على الخمسين مصنفاً»[٣] وأغفل ذكر أسماء كتبه الأخرى غير الفقهية والأصولية.

وأعرض فيما يلي كتبه التي استطعت أن أحصيها من مؤلفات ابن الأنباري، ومن كتب التراجم التي ترجمت له.

وهذه الكتب يمكن تصنيفها إلى أربعة أقسام، وهي:

(أ) الكتب المطبوعة.

(ب) الكتب المخطوطة.

(ج) الكتب المفقودة (حالياً).

(د) الكتب المنسوبة إليه.

واجتهدت أن أتبع منهجاً واحداً في تناول كل كتاب يمكن تلخيصه بما يأتي:

١ ــ الاكتفاء بالإشارة إلى الطبعة أو الطبعات التي تمت للكتاب إذا كان مطبوعاً.

---

(١) بغية الوعاة ٢/٨٦ ــ ٨٧.

(٢) الوافي بالوفيات ١٨/٩٢ ــ ٩٣.

(٣) طبقات الشافعية ٧/١٥٦.

٢ ـ الإشارة إلى من ذكره من المؤلفين، وإلى أماكن نسخه إذا كان الكتاب مخطوطاً.

٣ ـ الإشارة إلى من ذكره من المترجمين له إذا كان الكتاب مفقوداً ولم نعرف عنه شيئاً سوى اسمه في كتب التراجم.

(أ) الكتب المطبوعة:

١ ـ أسرار العربية: طبع هذا الكتاب مرتين:

الأولى: في ليدن، بعناية المستشرق سيبولد عام ١٨٨٦م.

الثانية: في دمشق، بتحقيق محمد بهجة البيطار سنة ١٩٥٧م.

٢ ـ الإغراب في جدل الإعراب: طبع بتحقيق الأستاذ سعيد الأفغاني بدمشق عام ١٩٥٧م، مع كتاب «لمع الأدلة»، وأعيد طبعه في دار الفكر ـ بيروت ١٩٧١م.

٣ ـ الإنصاف في مسائل الخلاف بين البصريين والكوفيين: طبع مرتين:

الأولى: بتحقيق «فايل» في ليدن ١٩١٣م.

الثانية: بتحقيق الأستاذ محمد محيي الدين عبدالحميد بالقاهرة ١٩٤٥م، وأعيد طبعه ١٩٥٣م بالقاهرة، كما أعيد في بيروت بدون تاريخ، بدار الفكر.

٤ ـ البلغة في الفرق بين المذكر والمؤنث: طبع بتحقيق د. رمضان عبدالتواب في القاهرة ١٩٧٠م.

٥ ـ البيان في غريب إعراب القرآن: نشر بتحقيق د. طه عبدالحميد طه، بالقاهرة ١٩٦٩ ـ ١٩٧٠م.

٦ ـ حلية العقود في الفرق بين المقصور والممدود: طبع بتحقيق د. عطية عامر في بيروت ١٩٦٦م.

٧ ــ زينة الفضلاء في الفرق بين الضاد والظاء: نشر بتحقيق د. رمضان عبدالتواب في بيروت ١٩٧١م.

٨ ــ شرح بانت سعاد: نشر مرتين:

الأولى: نشره د. رشيد العبيدي في مجلة كلية الآداب بجامعة بغداد، العدد ١٨، لعام ١٩٧٤م.

الثانية: طبع بتحقيق د. محمود حسن زيني، في مكتبة تهامة بالسعودية، عام ١٤٠٠هـ.

٩ ــ فرائد الفوائد: نشره د. حاتم صالح الضامن في مجلة البلاغ العدد ١٠، بغداد ١٩٧٩م.

١٠ ــ لمع الأدلة في أصول النحو: نشر هذا الكتاب مرتين:

الأولى: نشره الأستاذ سعيد الأفغاني مع كتاب الإغراب بدمشق ١٩٥٧م.

الثانية: طبع بتحقيق د. عطية عامر، في المطبعة الكاثوليكية ببيروت ١٩٦٣م.

١١ ــ اللمعة في صنعة الشعر: نشره عبدالهادي هاشم، في مجلة المجمع العلمي العربي بدمشق ١٩٥٥م، المجلد ٣٠/ ٥٩٠ ــ ٦٠٧، ٦٩٥.

١٢ ــ منثور الفوائد: طبع بتحقيق د. حاتم صالح الضامن في بيروت ١٤٠٣هـ = ١٩٨٣م.

١٣ ــ الموجز في القوافي: نشره عبدالهادي هاشم، في مجلة المجمع العلمي العربي بدمشق ١٩٥٦م. المجلد ٤٨/٣١ ــ ٥٨.

١٤ ــ نزهة الألباء في طبقات الأدباء: صدر لهذا الكتاب حتى الآن الطبعات التالية:

(أ) طبع في القاهرة على الحجر سنة ١٢٩٤هـ ـ ١٨٧٦م.

(ب) طبع ببغداد بتحقيق د. إبراهيم السامرائي في مطبعة المعارف ١٩٥٩م.

(ج) طبع في باريس بتحقيق د. عطية عامر سنة ١٩٥٧م.
وأعاد طبعه في استكهولم سنة ١٩٦٣م.

(د) طبع في القاهرة بتحقيق د. محمد أبي الفضل إبراهيم، سنة ١٩٦٧م.

(ب) الكتب المخطوطة:

١٥ ـ بداية الهداية: ذكره الذهبي[١]، والصفدي[٢]، والسبكي[٣]، وابن قاضي شهبة[٤]، والسيوطي[٥]، وحاجي خليفة[٦]، والخوانساري[٧]، والبغدادي[٨].

ومنه نسخة خطية في مكتبة أسعد أفندي باستانبول، تحت رقم ٥٥١، ٦٢ ورقة، ونسخة أخرى بمكتبة حسن حسني باشا باستانبول تحت رقم ١/٧١٥.

١٦ ـ الداعي إلى الإسلام في أصول علم الكلام: وهو الكتاب الذي حققناه وسيأتي الحديث عنه.

---

(١) سير أعلام النبلاء ٥١/١٣.
(٢) الوافي ٩٢/١٨.
(٣) طبقات الشافعية ١٥٦/٧.
(٤) طبقات النحاة، ص ١٨٦.
(٥) بغية الوعاة ٨٧/٢.
(٦) كشف الظنون ٢٢٨/١ وذكر أنه في الفروع.
(٧) روضات الجنات ٣١/٥.
(٨) هدية العارفين ٥١٩/١.

١٧ ــ عمدة الأدباء في معرفة ما يكتب بالألف والياء: ذكره حاجي خليفة[١]، والبغدادي[٢]، ومنه نسخة في ليدن تحت رقم ١٧١[٣]. ونسخة أخرى في مكتبة أحمد الثالث تحت رقم ٢٧٢٩/٨ (ضمن مجموعة). ونسخة ثالثة في مكتبة أسعد أفندي تحت رقم ٢٧٦٠/٢.

١٨ ــ الكلام على عصيّ ومغزوّ، لم يذكره أحد ممن ترجموا له. ومنه مخطوط في مكتبة كوبرلي باستانبول تحت رقم ١٣٩٣/٣[٤].

١٩ ــ المرتجل في شرح السبع الطُّوَل: ذكره المؤلف بهذا الاسم[٥]، وذكر أيضاً الذهبي[٦]، والصفدي[٧]، وابن قاضي شهبة[٨]، والسيوطي[٩]، والخوانساري[١٠]، والبغدادي[١١]، باسم «شرح السبع الطوال».

ومنه مخطوط في مكتبة أسعد أفندي باستانبول برقم ٢٨١٥[١٢].

٢٠ ــ هداية الذاهب في معرفة المذاهب: ذكره الذهبي[١٣]، والصفدي[١٤]،

---

(١) كشف الظنون ٢/١١٦٥.

(٢) هدية العارفين ١/٥٢٠.

(٣) بروكلمان: تاريخ الأدب العربي ٥/١٧٢.

(٤) تاريخ الأدب العربي ٥/١٧٢.

(٥) أسرار العربية، ص ٣٠٣ ــ ٣٠٤.

(٦) سير أعلام النبلاء ١٣/٥٢.

(٧) الوافي ١٨/٩٣.

(٨) طبقات النحاة، ص ١٨٧.

(٩) بغية الوعاة ٢/٨٧.

(١٠) روضات الجنات ٥/٣١.

(١١) هدية العارفين ١/٥٢٠.

(١٢) دفتر كتبخانة أسعد أفندي، ص ١٦٣.

(١٣) سير أعلام النبلاء ١٣/٥١.

(١٤) الوافي ١٨/٩٢.

والسبكي[1]، وابن قاضي شهبة[2]، والسيوطي[3]، وحاجي خليفة[4]، والخوانساري[5]، وذكره البغدادي[6] باسم «هدية الواهب». وقال السبكي وابن قاضي شهبة أنه في مذهب الشافعي ومنه نسخة مخطوطة بمكتبة عاطف أفندي باستانبول[7].

٢١ ـ الوجيز في علم التصريف: ذكره المؤلف نفسه[8]، وذكره الصفدي[9]، وابن قاضي شهبة[10]، والسيوطي[11]، وحاجي خليفة[12]، والخوانساري[13].

ومنه مخطوط بمكتبة أحمد الثالث باستانبول برقم **١١/٢٧٢٩**.

وعنه نسخة مصورة في معهد المخطوطات العربية تحت رقم **٢٦**[14].

(ج) الكتب المفقودة (حالياً):

٢٢ ـ أخبار النحاة: ذكره الذهبي[15]، وابن قاضي شهبة[16]، مع أنهما ذكرا «نزهة الألباء» أيضاً.

---

(١) طبقات الشافعية ١٥٦/٧.

(٢) طبقات النحاة، ص ١٨٧.

(٣) بغية الوعاة ٨٧/٢.

(٤) كشف الظنون ٢٠٣٠/٢.

(٥) روضات الجنات ٣١/٥.

(٦) هدية العارفين ٥٢٠/١.

(٧) مقدمة نزهة الألباء. (ت: د. محمد أبو الفضل إبراهيم)، ص ١٠.

(٨) البيان في غريب إعراب القرآن ٨٩/٢.

(٩) الوافي ٩٢/١٨.

(١٠) طبقات النحاة، ص ١٨٧.

(١١) بغية الوعاة ٨٧/٢.

(١٢) كشف الظنون ٢٠٠٢/٢.

(١٣) روضات الجنات ٣١/٥.

(١٤) فهرس المخطوطات المصورة ٤٠٣/١.

(١٥) تاريخ الإسلام ٧٠/١٤.

(١٦) طبقات النحاة، ص ١٨٦.

٢٣ ـ الاختصار في الكلام على ألفاظ تدور بين النظار: ذكره الذهبي[١]، والصفدي[٢]، والفيروزآبادي[٣]، والسيوطي[٤]، والخوانساري[٥]، والبغدادي[٦].

٢٤ ـ الأسمى في شرح الأسما: ذكره المؤلف نفسه في «أسرار العربية»[٧] باسم «الإسماء في شرح الأسماء»، وذكره الصفدي[٨] باسم «الأسمى في شرح أسماء الله الحسنى»، والسيوطي[٩]، والخوانساري[١٠]، والبغدادي[١١].

٢٥ ـ الإشارة في شرح المقصورة: ذكره ابن الأنباري بهذا الاسم[١٢]، وذكره الصفدي[١٣]، والفيروزآبادي[١٤]، والسيوطي[١٥]، والخوانساري[١٦]، باسم «شرح مقصورة ابن دريد».

٢٦ ـ اشتقاق الفعل من المصدر: ذكره ابن الأنباري[١٧] في كتابه «الإنصاف»،

---

(١) سير أعلام النبلاء ٥١/١٣.
(٢) الوافي ٩٢/١٨.
(٣) البلغة، ص ١٢٥.
(٤) بغية الوعاة ٨٧/٢.
(٥) روضات الجنات ٣١/٥.
(٦) هدية العارفين ٥١٩/١؛ إيضاح المكنون ٤٧/١.
(٧) ص ٤٦.
(٨) الوافي ٩٢/١٨.
(٩) بغية الوعاة ٨٧/٢.
(١٠) روضات الجنات ٣١/٥.
(١١) هدية العارفين ٥١٩/١.
(١٢) البيان في غريب إعراب القرآن ٨٩/٢.
(١٣) الوافي ٩٣/١٨.
(١٤) البلغة، ص ١٢٥.
(١٥) بغية الوعاة ٨٧/٢.
(١٦) روضات الجنات ٣١/٥.
(١٧) الإنصاف في مسائل الخلاف ٢٤٥/١.

وذكره أيضاً د. محيي الدين توفيق إبراهيم[1]، ود. حاتم صالح الضامن[2].

٢٧ ـ أصول الفصول في التصوف: ذكره الذهبي[3] باسم «كتاب في التصوف»، وذكره الصفدي[4]، والسيوطي[5]، والخوانساري[6]، والبغدادي[7].

٢٨ ـ الأصول في علم العربية: ذكره ابن قاضي شهبة[8].

٢٩ ـ الأضداد: ذكره الصفدي[9]، والسيوطي[10]، والخوانساري[11].

٣٠ ـ الألفاظ الجارية على لسان الجارية: ذكره الصفدي[12]، وابن قاضي شهبة[13]، والسيوطي[14]، والخوانساري[15]، والبغدادي[16].

٣١ ـ الأنوار في العربية: ذكره حاجي خليفة[17]، والبغدادي[18].

---

(١) ابن الأنباري في كتابه الإنصاف، ص ٥٠ ـ ٥١.
(٢) مقدمة منثور الفوائد، لابن الأنباري، ص ١٢.
(٣) سير أعلام النبلاء ٥٢/١٣.
(٤) الوافي ٩٣/١٨.
(٥) بغية الوعاة ٨٧/٢.
(٦) روضات الجنات ٣٢/٥.
(٧) هدية العارفين ٥١٩/١؛ إيضاح المكنون ٩٢/١.
(٨) طبقات النحاة، ص ١٨٦.
(٩) الوافي ٩٣/١٨.
(١٠) بغية الوعاة ٨٧/٢.
(١١) روضات الجنات ٣١/٥.
(١٢) الوافي ٩٣/١٨.
(١٣) طبقات النحاة، ص ١٨٦.
(١٤) بغية الوعاة ٨٧/٢.
(١٥) روضات الجنات ٣١/٥.
(١٦) إيضاح المكنون ١١٨/١.
(١٧) كشف الظنون ١٩٦/١.
(١٨) هدية العارفين ٥١٩/١.

٣٢ ــ بسط المقبوض في علم العروض: ذكره المؤلف نفسه[١] بهذا الاسم، وذكره الصفدي[٢]، والسيوطي[٣]، والخوانساري[٤] باسم «شرح المقبوض في العروض».

٣٣ ــ بغية الوارد: ذكره ابن قاضي شهبة[٥]، والفيروزآبادي[٦]، والسيوطي[٧]، والخوانساري[٨]، والبغدادي[٩]، وذكره الصفدي باسم «نغبة الوارد» ولعله تحريف.

٣٤ ــ البلغة في أساليب اللغة: ذكره الصفدي[١٠]، والسيوطي[١١]، والخوانساري[١٢]، والبغدادي[١٣].

٣٥ ــ البلغة في نقد الشعر: ذكره ابن قاضي شهبة[١٤].

٣٦ ــ البيان في جمع أفعل أخف الأوزان: ذكره الصفدي[١٥]، والسيوطي[١٦]، والخوانساري[١٧]، وذكره البغدادي[١٨] باسم «التبيان...».

---

(١) الداعي إلى الإسلام ق: ٥٧أ.
(٢) الوافي ١٨/٩٣.
(٣) بغية الوعاة ٢/٨٧.
(٤) روضات الجنات ٥/٣٢.
(٥) طبقات النحاة، ص ١٨٧.
(٦) البلغة، ص ١٢٥.
(٧) بغية الوعاة ٢/٨٧.
(٨) روضات الجنات ٥/٣٢.
(٩) إيضاح المكنون ١/١٩١.
(١٠) الوافي ١٨/٩٣.
(١١) بغية الوعاة ٢/٨٧.
(١٢) روضات الجنات ٥/٣١.
(١٣) إيضاح المكنون ١/١٩٣.
(١٤) طبقات النحاة، ص ١٨٧.
(١٥) الوافي ١٨/٩٢.
(١٦) بغية الوعاة ٢/٨٧.
(١٧) روضات الجنات ٥/٣١.
(١٨) إيضاح المكنون ١/٢٢٤.

٣٧ ـ تاريخ الأنبار: ذكره الصفدي[١]، والذهبي[٢]، والفيروزآبادي[٣]، وابن قاضي شهبة[٤]، والسيوطي[٥]، وحاجي خليفة[٦]، والخوانساري[٧]، والبغدادي[٨].

٣٨ ـ تصرفات «لو»: ذكره المصنف نفسه[٩]، وذكره الصفدي[١٠]، والفيروزآبادي[١١] باسم «كتاب لو»، وذكره السيوطي[١٢]، والخوانساري[١٣] بهذا الاسم.

٣٩ ـ التفريد في كلمة التوحيد: ذكره الصفدي[١٤]، والفيروزآبادي[١٥]، وابن قاضي شهبة[١٦]، والسيوطي[١٧]، والخوانساري[١٨]، والبغدادي[١٩].

---

(١) الوافي ١٨/٩٣.
(٢) سير أعلام النبلاء ١٣/٥٢؛ تاريخ الإسلام ١٤/٧٠.
(٣) البلغة، ص ١٢٥.
(٤) طبقات النحاة، ص ١٨٧.
(٥) بغية الوعاة ٢/٨٧.
(٦) كشف الظنون ١/٢٨٥.
(٧) روضات الجنات ٥/٣١.
(٨) هدية العارفين ١/٥١٩.
(٩) البيان في غريب إعراب القرآن ١/١١٦.
(١٠) الوافي ١٨/٩٢.
(١١) البلغة، ص ١٢٥.
(١٢) بغية الوعاة ٢/٨٧.
(١٣) روضات الجنات ٥/٣١.
(١٤) الوافي ١٨/٩٣.
(١٥) البلغة، ص ١٢٥.
(١٦) طبقات النحاة، ص ١٨٧.
(١٧) بغية الوعاة ٢/٨٧.
(١٨) روضات الجنات ٥/٣٢.
(١٩) إيضاح المكنون ١/٢٠١.

٤٠ ـ تفسير غريب المقامات الحريرية: ذكره الذهبي[١]، والصفدي[٢]، باسم «تفسير لغة المقامات» والفيروزآبادي[٣]، وابن قاضي شهبة[٤]، والسيوطي[٥]، وحاجي خليفة[٦]، والخوانساري[٧]، والبغدادي[٨].

٤١ ـ التنقيح في مسائل الترجيح: ذكره المؤلف نفسه في البيان[٩] باسم «التنقيح في مسائل الترجيح بين الشافعي وأبي حنيفة» وذكره ابن قاضي شهبة[١٠]، وذكره الذهبي[١١]، باسم «التنقيح في الخلاف»، وذكره أيضاً الصفدي[١٢]، والسبكي[١٣]، والفيروزآبادي[١٤]، والسيوطي[١٥]، والخوانساري[١٦]، والبغدادي[١٧] باسم: «التنقيح في مسلك الترجيح»، وقال عنه السبكي أنه في الخلاف.

٤٢ ـ ثلاثة مجالس في الوعظ: ذكره الفيروزآبادي[١٨]. ولعله هو «نكت المجالس في الوعظ».

---

(١) تاريخ الإسلام ١٤/٧٠.
(٢) الوافي ١٨/٩٣.
(٣) البلغة، ص ١٢٥.
(٤) طبقات النحاة، ص ١٨٧.
(٥) بغية الوعاة ٢/٨٧.
(٦) كشف الظنون ٢/١٧٨٩.
(٧) روضات الجنات ٥/٣١.
(٨) هدية العارفين ١/٥١٩.
(٩) ١/١٥٥.
(١٠) طبقات النحاة، ص ١٨٧.
(١١) سير أعلام النبلاء ١٣/٥١.
(١٢) الوافي ١٨/٩٢.
(١٣) طبقات الشافعية ٧/١٥٦.
(١٤) البلغة، ص ١٢٤.
(١٥) بغية الوعاة ٢/٨٧.
(١٦) روضات الجنات ٥/٣١.
(١٧) هدية العارفين ١/٥١٩.
(١٨) البلغة، ص ١٢٥.

٤٣ ـ جلاء الأوهام وجلاء الأفهام في متعلق الظرف في قوله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ﴾: ذكره المؤلف في البيان[١]، وذكره الصفدي[٢]، والسيوطي[٣]، والخوانساري[٤]، والبغدادي[٥].

٤٤ ـ الجمل في علم الجدل: ذكره الذهبي[٦]، والصفدي[٧]، والسبكي[٨]، وابن قاضي شهبة[٩]، والفيروزآبادي[١٠]، والسيوطي[١١]، والخوانساري[١٢]، وذكره البغدادي[١٣] باسم «جمل في الجدل».

٤٥ ـ الجوهرة في نسب النبي ﷺ وأصحابه العشرة: ذكره المؤلف نفسه[١٤]، وذكره الصفدي[١٥]، والفيروزآبادي[١٦]، وابن قاضي شهبة[١٧]، والسيوطي[١٨]، وحاجي خليفة[١٩]، والخوانساري[٢٠]، والبغدادي[٢١].

---

(١) ١/١٤٥.
(٢) الوافي ١٨/٩٢.
(٣) بغية الوعاة ٢/٨٧.
(٤) روضات الجنات ٥/٣١.
(٥) إيضاح المكنون ١/٣٦٢؛ هدية العارفين ١/٥١٩.
(٦) سير أعلام النبلاء ١٣/٥١؛ تاريخ الإسلام ١٤/٧٠.
(٧) الوافي ١٨/٩٢.
(٨) طبقات الشافعية ٧/١٥٦.
(٩) طبقات النحاة، ص ١٨٧.
(١٠) البلغة، ص ١٢٥.
(١١) بغية الوعاة ٢/٨٧.
(١٢) روضات الجمات ٥/٣١.
(١٣) هدية العارفين ١/٥١٩.
(١٤) الدّاعي إلى الإسلام ٧٥/ب.
(١٥) الوافي ١٨/٩٣.
(١٦) البلغة، ص ١٢٥.
(١٧) طبقات النحاة، ص ١٨٧.
(١٨) بغية الوعاة ٢/٨٧.
(١٩) كشف الظنون ١/٦٢١.
(٢٠) روضات الجنات ٥/٣٢.
(٢١) هدية العارفين ١/٥١٩.

وفي مكتبة حميدية باستانبول نسخة خطية بهذا الاسم تحت رقم ٩٨١، ومنسوبة إلى «كمال الدين أبي البركات عبدالرحمن بن محد الأنباري (٥٧٧هـ)» في الفهرس، إلا أنها ليست كتاب المؤلف:

(أ) وليس في الكتاب ما يدل على أنه كتاب ابن الأنباري، بل يقول مؤلفه في المقدمة: «قال الإمام العالم العلامة محمد بن أبي بكر الأنصاري القرشي[1] إني جمعت جزءاً كبير النفع، صغير الجرم...» فهذا صريح في أن الكتاب للمؤلف المذكور.

(ب) وقد ذكر المؤلف أنه صنفه عندما كان أسيراً في جزيرة «ميَوُرقة»[2]، ثم نقحه بعد أن فك من أسره، وأهداه لأبي عثمان سعيد بن الوزير أبي عمرو حكم بن عمر بن حكم.

وهذا دليل قاطع على أن مؤلف الكتاب أندلسي، وأما ابن الأنباري فقد عاش في بغداد، ولم يغادرها حتى مات، ولم يقل أحد من المترجمين له أنه وقع في الأسر.

(ج) إن ابن الأنباري أحال في كتابه «الداعي إلى الإسلام»[3] إلى كتابه «الجوهرة...» عند ذكر حديث رُقَيْقة بنت أبي صيفي بن هاشم»، فقال: «فقد فسرنا غريب هذا الحديث في كتابنا الموسوم بالجوهرة في نسب النبي وأصحابه العشرة». وقد راجعنا مخطوطة الكتاب المذكور فلم نجد الحديث ولا تفسير غريبه وهذا أيضاً دليل

(١) محمد بن أبي بكر الأنصاري التلمساني، فاضل كان حياً حوالي (٦٧٦هـ) من آثاره: وصف مكة والمدينة وبيت المقدس المبارك». (بروكلمان: ذيل ٨٨١/١؛ كحالة: معجم المؤلفين ١٠٧/٩).

(٢) مَيورقة: جزيرة في شرقي الأندلس، بالقرب منها جزيرة يقال لها: منورقة بالنون. (معجم البلدان ٢٤٦/٥).

(٣) ق: ٧٥/ب.

قاطع على أن الكتاب المذكور ليس لأبـي البركات بن الأنباري[1].

وهناك نسخة أخرى في دار الكتب المصرية برقم ٣٧٥ مجاميع، عبارة عن سبع عشرة صفحة[2]، ولعلها ناقصة، لأن نسخة حميدية تقع في ٣٠٤ ورقة.

٤٦ ـ الحض على تعليم العربية: أشار إليه المؤلف في «لمع الأدلة»[3] وذكره حاجي خليفة[4]، والبغدادي[5].

٤٧ ـ حلية الطراز في حل الألغاز: ذكره البغدادي[6].

٤٨ ـ حلية العربية: ذكره الذهبـي[7]، والصفدي[8]، وابن قاضي شهبة[9]، والسيوطي[10]، والخوانساري[11].

٤٩ ـ حواشي الإيضاح: ذكره الصفدي[12]، والفيروزآبادي[13]، وابن قاضي

---

(١) وفي أثناء طبع هذه الرسالة عثرت على تحقيق «للجوهرة» قام به الدكتور محمد أَلْتُونجي طبع في «دار الرفاعي» بالرياض سنة ١٩٨٣م ـ ١٤٠٣هـ، وهي ليست «الجوهرة» التي ذكرها ابن الأنباري في «الداعي إلى الإسلام» وإنما هي لمحمد أبـي بكر بن عبدالله بن موسى الأنصاري التلمساني الشهير بالبري، المتوفى بحدود ٦٨٠هـ والتي سبق أن عثرت عليها في مكتبة «حميدية» في إستانبول تحت رقم ٩٨١ والمنسوبة خطأً لابن الأنباري.

(٢) د. محي الدين توفيق: ابن الأنباري في كتابه الإنصاف، ص ٧٧.

(٣) (ت د. عطية عامر)، ص ٤٧.

(٤) كشف الظنون ١/٦٧٩.

(٥) هدية العارفين ١/٥١٩.

(٦) هدية العارفين ١/٥١٩؛ إيضاح المكنون ١/٤٢٠.

(٧) سير أعلام النبلاء ١٣/٥٢.

(٨) الوافي ١٨/٩٢.

(٩) طبقات النحاة، ص ١٨٧.

(١٠) بغية الوعاة ٢/٨٧.

(١١) روضات الجنات ٥/٣١.

(١٢) الوافي ١٨/٩٢.

(١٣) البلغة، ص ١٢٥.

شهبة[1]، والسيوطي[2]، والخوانساري[3]، وذكر حاجي خليفة[4] أن أبا البركات بن الأنباري ممن عنوا بكتاب «الإيضاح» لأبي علي الفارسي، وشرحوه وعلقوا عليه وذكره البغدادي[5] باسم «شرح الإيضاح».

٥٠ ـ ديوان اللغة: ذكره الذهبي[6]، والصفدي[7]، وابن قاضي شهبة[8]، والسيوطي[9]، والبغدادي[10].

٥١ ـ رتبة الإنسانية في المسائل الخراسانية: ذكره الصفدي[11]، والفيروزآبادي[12]، والسيوطي[13]، والخوانساري[14]، والبغدادي[15].

٥٢ ـ الزهرة في اللغة: ذكره الصفدي[16]، والسيوطي[17]، والخوانساري[18]، والبغدادي[19].

---

(١) طبقات النحاة، ص ١٨٧.

(٢) بغية ٢/٨٧.

(٣) روضات الجنات ٥/٣١.

(٤) كشف الظنون ١/٢١٢.

(٥) هدية العارفين ١/٥٢٠.

(٦) سير أعلام النبلاء ١٣/٥٢؛ وتاريخ الإسلام ١٤/٧٠.

(٧) الوافي ١٨/٩٢.

(٨) طبقات النحاة، ص ١٨٧.

(٩) بغية الوعاة ٢/٨٧.

(١٠) إيضاح المكنون ١/٥٢٧؛ هدية العارفين ١/٥٢٠.

(١١) الوافي ١٨/٩٢.

(١٢) البلغة، ص ١٢٥.

(١٣) بغية الوعاة ٢/٨٧.

(١٤) روضات الجنات ٥/٣١.

(١٥) إيضاح المكنون ١/٥٤٨؛ هدية العارفين ١/٥٢٠.

(١٦) الوافي ١٨/٩٢.

(١٧) بغية الوعاة ٢/٨٧.

(١٨) روضات الجنات ٥/٣١.

(١٩) هدية العارفين ١/٥٢٠.

٥٣ ـ سمط الأدلة في النحو: ذكره البغدادي[١].

٥٤ ـ شرح الحماسة: ذكره الذهبي[٢]، والصفدي[٣]، وابن قاضي شهبة[٤]، والسيوطي[٥]، والخوانساري[٦]، والبغدادي[٧].

٥٥ ـ شرح دواوين الشعراء: ذكره الفيروزآبادي[٨].

٥٦ ـ شفاء السائل في بيان رتبة الفاعل: ذكره المؤلف نفسه[٩] في البيان، كما ذكره الصفدي[١٠]، والفيروزآبادي[١١]، وابن قاضي شهبة[١٢]، والسيوطي[١٣]، والخوانساري[١٤]، والبغدادي[١٥].

٥٧ ـ عدة السؤال في عمدة السؤال: ذكره المصنف في «البيان»[١٦] بهذا الاسم، وذكره الفيروزآبادي[١٧] باسم «عمدة السؤال...» ولعله تحريف.

---

(١) هدية العارفين ١/ ٥٢٠.
(٢) سير أعلام النبلاء ١٣/ ٥٢؛ تاريخ الإسلام ١٤/ ٧٠.
(٣) الوافي ١٨/ ٩٣.
(٤) طبقات النحاة، ص ١٨٧.
(٥) بغية الوعاة ٢/ ٨٧.
(٦) روضات الجنات ٥/ ٣١.
(٧) هدية العارفين ١/ ٥٢٠.
(٨) البلغة، ص ١٢٥.
(٩) ٢/ ٢٤٧.
(١٠) الوافي ١٨/ ٩٢.
(١١) البلغة، ص ١٢٥.
(١٢) طبقات النحاة، ص ١٨٧.
(١٣) بغية الوعاة ٢/ ٨٧.
(١٤) روضات الجنات ٥/ ٣١.
(١٥) هدية العارفين ١/ ٥٢٠؛ إيضاح المكنون ٢/ ٥٢.
(١٦) البيان ١/ ٢٤٥.
(١٧) البلغة، ص ١٢٥.

٥٨ ــ عقود الإعراب: ذكره الذهبي[١]، والصفدي[٢]، والسيوطي[٣]، والخوانساري[٤]، والبغدادي[٥]، وذكره ابن قاضي شهبة[٦] باسم «عقود الإغراب».

٥٩ ــ الفائق في أسماء المائق: ذكره ابن الأنباري نفسه[٧]، وذكره الصفدي[٨]، والفيروزآبادي[٩]، والسيوطي[١٠]، والخوانساري[١١]. وقد حرف إلى «الفائق في أسماء الحدائق» في هدية العارفين[١٢]، وإيضاح المكنون[١٣].

٦٠ ــ الفصول في معرفة الأصول: ذكره حاجي خليفة[١٤]، وقال عنه: «كتاب في النحو، ذكر فيه أوضاع الأصول المشابهة لأصول الفقه»، وذكره أيضاً البغدادي[١٥].

---

(١) سير أعلام النبلاء ١٣/٥١.
(٢) الوافي ١٨/٩٢.
(٣) بغية الوعاة ٢/٨٧.
(٤) روضات الجنات ٥/٣١.
(٥) هدية العارفين ١/٥٢٠؛ إيضاح المكنون ٢/١١٢.
(٦) طبقات النحاة، ص ١٨٧.
(٧) نزهة الألباء، ص ٢٩.
(٨) الوافي ١٨/٩٣.
(٩) البلغة، ص ١٢٥.
(١٠) بغية الوعاة ٢/٨٧.
(١١) روضات الجنات ٥/٣١.
(١٢) ١/٥٢٠.
(١٣) ٢/١٥٤.
(١٤) كشف الظنون ٢/١٢٧٢.
(١٥) هدية العارفين ١/٥٢٠.

٦١ ـ فعلت وأفعلت: ذكره الصفدي[١]، والسيوطي[٢]، والخوانساري[٣]، والبغدادي[٤].

٦٢ ـ قبسة الأديب في أسماء الذيب: ذكره المصنف في «البيان»[٥]، كما ذكره الصفدي[٦]، والفيروزآبادي[٧]، والسيوطي[٨]، والخوانساري[٩]، وذكره البغدادي[١٠] باسم «قبة الأديب» مصحَّفاً.

٦٣ ـ قبسة الطالب في شرح خطبة أدب الكاتب: ذكره الصفدي[١١]، والسيوطي[١٢]، والخوانساري[١٣]، والبغدادي[١٤]، وذكره ابن قاضي شهبة[١٥]، باسم «شرح خطبة أدب الكاتب».

٦٤ ـ كتاب الألف واللام: أشار إليه المؤلف في البيان[١٦]، وأسرار العربية[١٧]،

---

(١) الوافي ١٨/٩٣.
(٢) بغية الوعاة ٢/٨٧.
(٣) روضات الجنات ٥/٣١.
(٤) إيضاح المكنون ٢/٢٢٠؛ هدية العارفين ١/٥٢٠.
(٥) ١/٣١٣.
(٦) الوافي ١٨/٩٣.
(٧) البلغة، ص ١٢٥.
(٨) بغية الوعاة ٢/٨٧.
(٩) روضات الجنات ٥/٣١.
(١٠) إيضاح المكنون ٢/٢٢٠؛ هدية العارفين ١/٥٢٠.
(١١) الوافي ١٨/٩٣.
(١٢) بغية الوعاة ٢/٨٧.
(١٣) روضات الجنات ٥/٣١.
(١٤) إيضاح المكنون ٢/٢٢٠؛ هدية العارفين ١/٥٢٠.
(١٥) طبقات النحاة، ص ١٨٧.
(١٦) ١/١٩٠.
(١٧) ص ٣٤٥، ٤٠١.

وذكره الذهبي[١]، والصفدي[٢]، والفيروزآبادي[٣]، وابن قاضي شهبة[٤]، والسيوطي[٥]، والخوانساري[٦]، والبغدادي[٧].

٦٥ ـ كتاب حيص بيص: ذكره الصفدي[٨]، والسيوطي[٩]، والخوانساري[١٠].

٦٦ ـ كتاب في يَعفُون: ذكره المؤلف نفسه في البيان[١١]، وذكره الذهبي[١٢]، والصفدي[١٣]، والسيوطي[١٤]، والخوانساري[١٥].

٦٧ ـ كتاب «كلا وكلتا»: ذكره المؤلف في «الإنصاف»[١٦]، والذهبي[١٧]، والصفدي[١٨]، والفيروزآبادي[١٩]، والسيوطي[٢٠]، والخوانساري[٢١]،

---

(١) سير أعلام النبلاء ١٣/٥٢.
(٢) الوافي ١٨/٩٢.
(٣) البلغة، ص ١٢٥.
(٤) طبقات النحاة، ص ١٨٧.
(٥) بغية الوعاة ٢/٨٧.
(٦) روضات الجنات ٥/٣١.
(٧) إيضاح المكنون ٢/٢٧١؛ هدية العارفين ١/٥٢٠.
(٨) الوافي ١٨/٩٢.
(٩) بغية الوعاة ٢/٨٧.
(١٠) روضات الجنات ٥/٣١.
(١١) ١/١٦٣.
(١٢) سير أعلام النبلاء ١٣/٥٢.
(١٣) الوافي ١٨/٩٢.
(١٤) بغية الوعاة ٢/٨٧.
(١٥) روضات الجنات ٥/٣١.
(١٦) ٢/٤٥٠.
(١٧) سير أعلام النبلاء ١٣/٥٢.
(١٨) الوافي ١٨/٩٢.
(١٩) البلغة، ص ١٢٥.
(٢٠) بغية الوعاة ٢/٨٧.
(٢١) روضات الجنات ٥/٣١.

والبغدادي[1].

٦٨ ـ كتاب «كيف»: ذكره المصنف في البيان[2]، وذكره الذهبي[3]، والصفدي[4]، والفيروزآبادي[5]، وابن قاضي شهبة[6]، والسيوطي[7]، والخوانساري[8].

٦٩ ـ كتاب «ما»: ذكره المؤلف في «البيان»[9]، والذهبي[10]، والصفدي[11]، والفيروزآبادي[12]، وابن قاضي شهبة[13].

٧٠ ـ لباب الأدب: ذكره حاجي خليفة[14]، والبغدادي[15].

٧١ ـ اللباب المختصر: ذكره ابن قاضي شهبة[16]، والسيوطي[17]، والخوانساري[18]. وورد في «الوافي بالوفيات»[19] كأنه كتابان. وذكره

---

(١) إيضاح المكنون ٢/٣٢٤؛ هدية العارفين ١/٥٢٠.
(٢) ١/٦٨.
(٣) سير أعلام النبلاء ١٣/٥٢.
(٤) الوافي ١٨/٩٢.
(٥) البلغة، ص ١٢٥.
(٦) طبقات النحاة، ص ١٨٧.
(٧) بغية الوعاة ٢/٨٧.
(٨) روضات الجنات ٥/٣١.
(٩) ١/٥٧.
(١٠) سير أعلام النبلاء ١٣/٥٢؛ تاريخ الإسلام ١٤/٧٠.
(١١) الوافي ١٨/٩٢.
(١٢) البلغة، ص ١٢٥.
(١٣) طبقات النحاة، ص ١٨٧.
(١٤) كشف الظنون ٢/١٥٤٠.
(١٥) هدية العارفين ١/٥٢٠.
(١٦) طبقات النحاة، ص ١٨٧.
(١٧) بغية الوعاة ٢/٨٧.
(١٨) روضات الجنات ٥/٣١.
(١٩) إنباه الرواة ٢/١٧٠ (الهامش).

السبكي[1]، وقال عنه: إنه من تصانيفه في الأصول.

٧٢ ـ المرتجل في إبطال تعريف الجمل: ذكره الصفدي[2]، وابن قاضي شهبة[3]، والسيوطي[4]، والخوانساري[5]، والبغدادي[6].

٧٣ ـ مسألة دخول الشرط على الشرط: ذكره السيوطي[7]، والخوانساري[8].

٧٤ ـ المسائل البخارية: أشار إليها المؤلف في «البيان»[9].

٧٥ ـ مسائل سأل عنها بعض أولاد المسترشد بالله: ذكره بهذا الاسم المؤلف في «البيان»[10].

٧٦ ـ المسائل السنجارية: أشار إليها المصنف في «البيان»[11].

٧٧ ـ المعتبر في الفرق بين الوصف والخبر: ذكره الصفدي[12]، والفيروزآبادي[13]، وحاجي خليفة[14]، والبغدادي[15].

---

(١) طبقات الشافعية ٧/١٥٥.
(٢) الوافي ١٨/٩٢.
(٣) طبقات النحاة، ص ١٨٧.
(٤) بغية الوعاة ٢/٨٧.
(٥) روضات الجنات ٥/٣١.
(٦) هدية العارفين ١/٥٢٠.
(٧) بغية الوعاة ٢/٨٧.
(٨) روضات الجنات ٥/٣١.
(٩) ٢/٢٩٣.
(١٠) ٢/١١٧.
(١١) ١/٢٩٩، و٢/١٦٤، ٤٠٨.
(١٢) الوافي ١٨/٩٢.
(١٣) البلغة، ص ١٢٥.
(١٤) كشف الظنون ٢/١٧٢١.
(١٥) هدية العارفين ١/٥٢٠.

٧٨ ـ مغاني المغاني: ذكره المصنف نفسه في «نزهة الألباء»[١] في معرض حديثه عن قصة مصرع المتنبـي قال: «وقد ذكرناها مستوفاة في كتاب «مغاني المغاني» في شرح ديوانه وذكره الذهبي في سير أعلام النبـلاء[٢]، والصفدي[٣]، وابن قاضي شهبة[٤]، والسيوطي[٥]، والخوانساري[٦]، والبغدادي[٧] باسم «شرح ديوان المتنبـي»، وذكره الذهبـي أيضاً في تاريخ الإسلام[٨] باسم «شرح المتنبـي».

٧٩ ـ مفتاح المذاكرة: ذكره الذهبي[٩]، والصفدي[١٠]، وابن قاضي شهبة[١١]، والسيوطي[١٢]، والخوانساري[١٣]، والبغدادي[١٤].

٨٠ ـ المقبوض في علم العروض: ذكره المؤلف في «الداعي إلى الإسلام»[١٥]، وذكره أيضاً الصفدي[١٦]، والسيوطي[١٧]، والخوانساري[١٨]، والبغدادي[١٩].

---

(١) ٢٩٩.
(٢) ١٣/٥٢.
(٣) الوافي ١٨/٩٣.
(٤) طبقات النحاة، ص ١٨٧.
(٥) بغية الوعاة ٢/٨٧.
(٦) روضات الجنات ٥/٣١.
(٧) هدية العارفين ١/٥٢٠.
(٨) ١٤/٧٠.
(٩) سير أعلام النبلاء ١٣/٥٢.
(١٠) الوافي ١٨/٩٢.
(١١) طبقات النحاة، ص ١٨٧.
(١٢) بغية الوعاة ٢/٨٧.
(١٣) روضات الجنات ٥/٣١.
(١٤) إيضاح المكنون ٢/٥٢٨؛ هدية العارفين ١/٥٢٠.
(١٥) ق: ٥٦ ب.
(١٦) الوافي ١٨/٩٣.
(١٧) بغية الوعاة ٢/٨٧.
(١٨) روضات الجنات ٥/٣١.
(١٩) إيضاح المكنون ٢/٥٣٩؛ وهدية العارفين ١/٥٢٠.

٨١ ـ مقترح السائل في «ويل أمه»: ذكره الصفدي[١]، والسيوطي[٢]، والخوانساري[٣]، والبغدادي[٤].

٨٢ ـ منثور العقود في تجريد الحدود: ذكره الذهبي[٥]، والصفدي[٦]، والفيروزآبادي[٧]، وابن قاضي شهبة[٨]، والسيوطي[٩]، والخوانساري[١٠]، والبغدادي[١١].

٨٣ ـ ميزان العربية: ذكره السيوطي[١٢]، والخوانساري[١٣]، وحاجي خليفة[١٤]، الذي قال عنه «شرحه شمس الدين أحمد بن الحسين الخبازي النحوي المتوفى سنة ٦٣٧هـ». وذكره باسم «الميزان في النحو» ابن خلكان[١٥]، واليافعي[١٦]، وابن كثير[١٧]، وابن العماد[١٨]، كما ذكره البغدادي[١٩] باسم «ميزان العربية في النحو».

---

(١) الوافي ١٨/٩٣.
(٢) بغية الوعاة ٢/٨٧.
(٣) روضات الجنات ٥/٣١.
(٤) هدية العارفين ١/٥٢٠.
(٥) سير أعلام النبلاء ١٣/٥١.
(٦) الوافي ١٨/٩٢.
(٧) البلغة، ص ١٢٥.
(٨) طبقات النحاة، ص ١٨٧.
(٩) بغية الوعاة ٢/٨٧.
(١٠) روضات الجنات ٥/٣١.
(١١) إيضاح المكنون ٢/٥٧٤.
(١٢) بغية الوعاة ٢/٨٧.
(١٣) روضات الجنات ٥/٣١.
(١٤) كشف الظنون ٢/١٩١٨.
(١٥) وفيات الأعيان ٢/٣٢٠.
(١٦) مرآة الجنان ٣/٤٠٨.
(١٧) البداية والنهاية ١٢/٣١٠.
(١٨) شذرات الذهب ٤/٢٥٩.
(١٩) هدية العارفين ١/٥٢٠.

٨٤ ــ نجدة السؤال في عمدة السؤال: ذكره الصفدي[١]، وابن قاضي شهبة[٢]، والسيوطي[٣]، والخوانساري[٤]، والبغدادي[٥]، ولعله تصحيف عن «عدة السؤال...» السابقة الذكر.

٨٥ ــ نسمة العبير في التعبير: ذكره الصفدي[٦]، وابن شاكر الكتبي[٧]، والذهبي[٨]، والفيروزآبادي[٩]، وابن قاضي شهبة[١٠]، والسيوطي[١١]، والخوانساري[١٢]، والبغدادي[١٣].

٨٦ ــ نقد الوقت: ذكره الصفدي[١٤]، والفيروزآبادي[١٥]، والسيوطي[١٦]، والخوانساري[١٧]، والبغدادي[١٨].

٨٧ ــ نكت المجالس في الوعظ: ذكره الصفدي[١٩]، والفيروزآبادي[٢٠]،

---

(١) الوافي ١٨/٩٢.
(٢) طبقات النحاة، ص ١٨٧.
(٣) بغية الوعاة ٢/٨٧.
(٤) روضات الجنات ٥/٣١.
(٥) إيضاح المكنون ٢/٦٢٦؛ وهدية العارفين ١/٥٢٠.
(٦) الوافي ١٨/٩٣.
(٧) فوات الوفيات ١/٥٤٧.
(٨) تاريخ الإسلام ١٤/٧٠.
(٩) البلغة، ص ١٢٥.
(١٠) طبقات النحاة، ص ١٨٧.
(١١) بغية الوعاة ٢/٨٧.
(١٢) روضات الجنات ٥/٣٢.
(١٣) إيضاح المكنون ٢/٦٤٥؛ هدية العارفين ١/٥٢٠.
(١٤) الوافي ١٨/٩٣.
(١٥) البلغة، ص ١٢٥.
(١٦) بغية الوعاة ٢/٨٧.
(١٧) روضات الجنات ٥/٣٢.
(١٨) إيضاح المكنون ٢/٢٧٥؛ هدية العارفين ١/٥٢٠.
(١٩) الوافي ١٨/٩٣.
(٢٠) البلغة، ص ١٢٥.

وابن قاضي شهبة[١]، والسيوطي[٢]، والخوانساري[٣]، والبغدادي[٤].

٨٨ ـ النوادر: ذكره الصفدي[٥]، والسيوطي[٦]، والخوانساري[٧].

٨٩ ـ النور اللائح في اعتقاد السلف الصالح: ذكره المصنف نفسه في آخر كتابه «الداعي إلى الإسلام»[٨]، وذكره الذهبي[٩]، والصفدي[١٠]، والسبكي[١١]، والفيروزآبادي[١٢]، وابن قاضي شهبة[١٣]، والسيوطي[١٤]، وحاجي خليفة[١٥]، والخوانساري[١٦]، والبغدادي[١٧].

وقال الذهبي والسبكي: إنه في الأصول (أي أصول الدين).

فإني بحثت عن هذا الكتاب في فهارس المكتبات العالمية وبخاصة بمكتبات استانبول، ولكني لم أعثر على نسخة مخطوطة منه، ولعل الباحثين يعثرون عليه فينضم إلى كتب العقيدة.

---

(١) طبقات النحاة، ص ١٨٧.
(٢) بغية الوعاة ٢/٨٧.
(٣) روضات الجنات ٥/٣٢.
(٤) إيضاح المكنون ٢/٦٧٧؛ هدية العارفين ١/٥٢٠.
(٥) الوافي ١٨/٩٣.
(٦) بغية الوعاة ٢/٨٧.
(٧) روضات الجنات ٥/٣١.
(٨) ٧٦/أ.
(٩) سير أعلام النبلاء ١٣/٥١؛ تاريخ الإسلام ١٤/٧٠.
(١٠) الوافي ١٨/٩٢.
(١١) طبقات الشافعية ٧/١٥٦.
(١٢) البلغة، ص ١٢٤.
(١٣) طبقات النحاة، ص ١٨٧.
(١٤) بغية الوعاة ٢/٨٧.
(١٥) كشف الظنون ٢/١٩٨٣.
(١٦) روضات الجنات ٥/٣١.
(١٧) هدية العارفين ١/٥٢٠.

(د) الكتب المنسوبة إليه :

١ ـ أدلة النحو والأصول: نسبه إليه بروكلمان في تاريخ الأدب العربي[١] اعتماداً على فهرس مكتبة عاطف أفندي باستانبول وفي المكتبة المذكورة نسخة خطية بهذا الاسم تحت رقم **٣/٢٤٢٩**، وقفت عليها، وأنه يبدأ من الفصل السادس وهو: «في شرط نقل الآحاد»، وينتهي في الفصل الثلاثين، وهو: «الاستدلال بعدم الدليل في الشيء على نفيه» ويبدأ الكتاب من ورقة **٦٤** إلى **١٠٥**، وينقص من أولها خمسة فصول (من **٥٦** إلى **٦٤**) وترك الناسخ هذه الأوراق بيضاء.

ولكنه هو كتاب «لمع الأدلة» المنشور مرتين، ونَسبته بهذا الاسم إلى ابن الأنباري وهم من المفهرسين ومن بروكلمان[٢].

وعن الكتاب صورة بمعهد المخطوطات باسم «إجراء القياس»[٣].

٢ ـ ألفاظ الأشباه والنظائر: طبع في استانبول سنة **١٣٠٢**هـ ونسب إلى ابن الأنباري، مع أن الكتاب هو «الألفاظ الكتابية» لعبدالرحمن بن عيسى الهمذاني[٤].

٣ ـ الزاهر: نسبه إلى ابن الأنباري بروكلمان في دائرة المعارف الإسلامية[٥]، نقلاً عن خزانة الأدب[٦]، وحُرِّف في الطبعة العربية إلى كتاب «الزهور»، وزعم أنه في الصرف، وذكره أيضاً د. محمد أبو الفضل إبراهيم في مقدمة نزهة الألباء[٧].

---

(١) ٥/١٧٢ (الترجمة العربية).

(٢) انظر أيضاً: د. جميل علوش: ابن الأنباري وجهوده في النحو، ص ١١٩.

(٣) فهرس المخطوطات المصورة ١/٣٧٧.

(٤) انظر تفصيل القول في ذلك: د. محيي الدين توفيق إبراهيم: ابن الأنباري في كتابه الإنصاف، ص ٥٢ ـ ٥٨؛ بروكلمان: تاريخ الأدب العربي ٥/١٧٣.

(٥) ٤/٥٦٣ (الترجمة العربية).

(٦) ٣/٣٥٢، ط. بولاق ١٣٩٩هـ.

(٧) ص ٧.

فليس هذا الكتاب لابن الأنباري، لم يذكر أحد ممن ترجموا له، بل الذي ذكروه هو كتاب «الزهرة» الذي مر بنا. وأما «الزاهر» فهو لأبي بكر محمد بن القاسم الأنباري (ت ٣٢٨هـ)[١]. وحققه د. حاتم صالح الضامن ببغداد.

٤ ــ الوقف والابتداء: نسبه إلى أبي البركات بن الأنباري بروكلمان أيضاً، في دائرة المعارف الإسلامية[٢]، نقلاً عن السيوطي في «شرح شواهد المغني»[٣]. وهو لأبي بكر الأنباري (ت ٣٢٨هـ)، وليس لأبي البركات بن الأنباري[٤].

٥ ــ كتاب ألفات القطع والوصل: نسبه إلى ابن الأنباري د. محمد أبو الفضل إبراهيم في مقدمة «نزهة الألباء»[٥] نقلاً عن صاحب «إيضاح المكنون»، وعند رجوعي إلى «إيضاح المكنون»[٦] وجدت أنه من كتب أبي بكر محمد بن القاسم الأنباري (ت ٣٢٨هـ). وليس من كتب أبي البركات بن الأنباري.

□ □ □

(١) انظر: معجم الأدباء ١٨/٣١٢.
(٢) ٤/٥٦٣.
(٣) شرح شواهد المغني (القاهرة ١٣٢٢هـ)، ص ١٥٨.
(٤) انظر: معجم الأدباء ١٨/٣١٢.
(٥) ص ٥.
(٦) ١/١١٨.

الفصل الخامس

أخلاقه وثناء العلماء عليه

كان ابن الأنباري ـ رحمه الله ـ متخلقاً بأخلاق العالم الجاد الوقور الزاهد التقي العفيف، مما دعا المترجمين أن يثنوا عليه ثناء حسنا، ويحمَدوه على تواضعه وزهده وبعده عن الدنيا، وفتحه بابه لطلاب العلم، وتعليمهم لوجه الله.

ونرى عفته وزهده في أنه «إذا أحضر أحدهم ـ أي الطلبة ـ في الصيف مروحة يتروح بها، فإذا خرج يقول له: خذ مروحتك معك، فيجتهد به ذلك أن يجعلها عنده إلى غد فما فعل»[1]، و«بعث إليه الخليفة بالخلع والذهب فرد الجميع»[2]، كما «سير الخليفة المستضيء بالله خمسمائة دينار فردها، فقالوا له: اجعلها لولدك، فقال: إن كنتُ خلقته فأنا أرزقه»[3].

وأحسن من وصف أخلاقه الحميدة، وخصاله الرضية الجمة، تلميذه موفق الدين عبداللطيف البغدادي الذي يقول عن شيخه:

«أما شيخنا كمال‌الدين الأنباري، فلم أر في العباد والمنقطعين أقوى منه في طريقه، ولا أصدق منه في أسلوبه، جد محض، لا يعتريه تصنع، ولا يعرف السرور ولا أحوال العالم، وكان له من أبيه دار يسكنها، ودار وحانوت مقدار أجرتها نصف دينار في الشهر يقنع به، ويشتري منه ورقاً. . . وكان لا يوقد عليه

---

(١) المقدسي: الروضتين ٢/٢٧.

(٢) سبط ابن الجوزي: مرآة الزمان ٨/٣٦٨؛ المقدسي: الروضتين ٢/٢٧.

(٣) الذهبي: تاريخ الإسلام ١٤/٧٠؛ السبكي: طبقات الشافعية ٧/١٥٦؛ ابن قاضي شهبة: طبقات النحاة، ص ١٨٦؛ ابن العماد: شذرات الذهب ٤/٢٥٩.

ضوء، وتحته حصير قصب، وعليه ثوب وعمامة من قطن يلبسهما يوم الجمعة، وكان لا يخرج إلا للجمعة، ويلبس في بيته ثوباً خلقاً»[1].

ولم يكن يُعنَى بمأكله أيضاً، بل «كان يستديم الصوم، ويفطر على أي شيء كان.. وكان يفطر على الخبز الخُشكار[2]، ويبتاع برغيف أرزاً وماشا»[3].

وقد ترك ابن الأنباري ذكراً عاطراً، وثناء جميلاً عليه في المصادر التي ترجمت له وأقطف من كلام المؤرخين العلماء ما يلي:

فيصفه تلميذه ابن الدُّبَيْثِي (ت ٦٣٧هـ) في تاريخه بأنه: «الشيخ الصالح، صاحب التصانيف الحسنة المفيدة في النحو وغيره، وكان فاضلاً زاهداً»[4].

كما يقول عنه: «وأقرأ الناسَ العلم على طريقة سديدة وسيرة جميلة، من الورع والمجاهدة والتقلل والنسك، وترك الدنيا ومجالسة أهلها، واشتهرت تصانيفه، وظهرت مؤلفاته وتردد إليه الطلبة، وأخذوا عنه، واستفادوا منه... نعم الشيخ كان»[5]. ونقل هذا الثناء المؤرخ الأديب القفطي (ت ٦٤٦هـ) في كتابه «إنباه الرواة»[6] بدون إشارة إلى قائله.

ويقول عنه معاصره المؤرخ ابن الأثير (ت ٦٣٠هـ): «وله تصانيف حسنة في النحو، وكان فقيهاً صالحاً»[7].

ويذكره سبط ابن الجوزي (ت ٦٥٤هـ): «وكان إماماً في كل فن، مع الزهد والورع والعبادة والصبر على الفقر مع القدرة، ولا يقبل بر أحد... وكان

---

(١) الذهبي: تاريخ الإسلام ١٤/٧٠؛ سير أعلام النبلاء ١٣/٥٢؛ السبكي: طبقات الشافعية ٧/١٥٦؛ ابن قاضي شهبة: طبقات النحاة، ص ١٨٦.

(٢) الخشكار: كلمة فارسية معناها: الخبز الأسمر، غير النقي. (المعجم الوسيط ١/٢٣٥).

(٣) الروضتين ٢/٢٧.

(٤) طبقات النحاة، ص ١٨٧.

(٥) طبقات النحاة، ص ١٨٧.

(٦) ٢/١٧٠.

(٧) الكامل ١١/٤٧٧.

قد تفرد بعلم العربية، وشدت إليه الرحال[1]، وما زال على (سيرة حميدة)[2] وعبادة حتى توفي. . . وخلت بغداد عن مثله رحمه اللّه»[3].

ويقول عنه المنذري (ت ٦٥٦هـ) في معرض ترجمته لابنه: «والده أبو البركات المنعوت بالكمال، أحد الفضلاء في الفقه، والنحو، واللغة، صالحاً زاهداً، وله التصانيف المشهورة، وسمع من غير واحد، وحدث وانتفع به جماعة»[4].

كما يقول عنه المقدسي (ت ٦٦٥هـ): «وكان فقيهاً نحوياً، زاهداً عابداً، خشن العيش[5]، صبوراً على الفقر، وكان يسرد الصوم، ولا يقبل من أحد شيئاً»[6].

وبالرغم من أنه يحضر مجالس الذكر والعلم بدار الخلافة، «فينفذ إليه بالتشريف والذهب، فيعيده ولا يقبله، وكان يجتهد به الوزير ابن رئيس الرؤساء أن يقبل لولده، فما كان يفعل. . . وكان بابه مفتوحاً لطالبي العلم، يعلمهم لوجه اللّه تعالى»[7].

ويرى ابن خلكان (ت ٦٨١هـ) أنه: «من الأئمة المشار إليهم في علم النحو»[8].

كما يقول عنه أيضاً: «وكان نفسه مباركاً، ما قرأ عليه أحد إلا تميز،

---

(١) أي لأخذ العلم عنه، والاستفادة منه.
(٢) في الأصل: فترة، وهي تحريف ظاهر.
(٣) مرآة الزمان ٣٦٨/٨؛ انظر أيضاً: طبقات النحاة، ص ١٨٧.
(٤) التكملة لوفيات النقلة ٣٦٠/٣.
(٥) في الروضتين: حسن العيش، وهو تحريف لا يتفق مع سياق الكلام.
(٦) الروضتين ٢٧/٢.
(٧) الروضتين ٢٧/٢.
(٨) وفيات الأعيان ٣٢٠/٢؛ مرآة الجنان ٤٠٨/٣.

وانقطع في آخر عمره في بيته، مشتغلاً بالعلم والعبادة وترك الدنيا، ومجالسة أهلها، ولم يزل على سيرة حميدة»[1].

ووصفه بعضهم بأنه: «كان إماماً ثقة صدوقاً، فقيهاً مناظراً، غزير العلم، ورعاً زاهداً، تقياً عفيفاً، لا يقبل من أحد شيئاً، فكان خشن العيش، خشن المأكل، لم يتلبس من الدنيا بشيء»[2].

فقال عنه الذهبي أيضاً: «الكمال الأنباري، الإمام القدوة، شيخ النحو»[3].

فوصفه السبكي (ت ٧٧١هـ) بأنه: «صاحب التصانيف المفيدة، وله الورع المتين، والصلاح والزهد... وصار شيخ العراق في الأدب غير مدافع، له التدريس فيه ببغداد، والرحلة إليه من سائر الأقطار، ثم انقطع في بيته مشتغلاً بالعلم والعبادة والإفادة»[4].

وذكر ابن كثير (ت ٧٧٤هـ) أنه: «النحوي الفقيه العابد الزاهد، كان خشن العيش، ولا يقبل من أحد شيئاً، ولا من الخليفة... وكان مثابراً على الاشتغال»[5].

ويقول عنه ابن قاضي شهبة (ت ٨٥١هـ): «قرأ النحو والأدب... حتى برع في ذلك، وغُلّب عليه واشتهر به. وكان إماماً في كل فن، مع الزهد، والورع، والعبادة، والصبر على الفقر مع القدرة، لا يقبل من أحد شيئاً»[6].

---

(١) وفيات الأعيان ٢/٣٢٠؛ مرآة الجنان ٣/٤٠٨.

(٢) الذهبي (ت ٧٤٨هـ): سير أعلام النبلاء ١٣/٥١؛ الصفدي (ت ٧٦٤هـ): الوافي ١٨/٩٢؛ ابن شاكر الكتبي (ت ٧٦٤هـ): فوات الوفيات ١/٥٤٧؛ السيوطي (ت ٩١١هـ): بغية الوعاة ٢/٨٦؛ الخوانساري (ت ١٣١٣هـ): روضات الجنات ٥/٣١.

(٣) سير أعلام النبلاء ١٣/٥١؛ طبقات النحاة، ص ١٨٧.

(٤) طبقات الشافعية ٧/١٥٥ ـ ١٥٦.

(٥) البداية والنهاية ١٢/٣١٠.

(٦) طبقات النحاة، ص ١٨٧؛ انظر أيضاً: ابن تغري بردى (ت ٨٧٤هـ): النجوم الزاهرة ٦/٩٠؛ بغية الوعاة ٢/٨٦.

ويصفه السيوطي (ت ٩١١هـ) بأنه: «النحوي المفنن، الزاهد الورع»[٥].

كما قال عنه ابن العماد الحنبلي (ت ١٠٨٩هـ): «وكان زاهداً عابداً مخلصاً ناسكاً تاركاً للدنيا»[١].

وبشهادة هؤلاء جميعاً ــ من تلاميذه ومعاصريه والمؤرخين له ــ وثنائهم عليه تظهر ــ أيضاً ــ مكانته العلمية العالية التي كان يتمتع بها بين أبناء عصره.

□ □ □

(١) شذرات الذهب ٢٥٨/٤؛ انظر أيضاً: طبقات النحاة، ص ١٨٧.

الباب الثاني
التعريف بالكتاب وبيان منهج التحقيق

الفصل الأول : التعريف بالكتاب.

الفصل الثاني : التعريف بالمخطوطة وبيان منهج التحقيق.



الفصل الأول

١ ـ عنوان الكتاب.
٢ ـ توثيق نسبة الكتاب.
٣ ـ سبب تأليف الكتاب.
٤ ـ زمن تأليف الكتاب.
٥ ـ منهج المؤلف في الكتاب.
٦ ـ قيمة الكتاب.

* * *

١ ـ عنوان الكتاب:

اختلف المؤرخون في ذكر عنوان الكتاب اختلافاً يسيراً، يمكن جمعه في ثلاثة عناوين هي:

(أ) الداعي إلى الإسلام في علم الكلام: ذكره بهذا الاسم الذهبي[١]، والصفدي[٢]، والفيروزآبادي[٣]، وابن قاضي شهبة[٤]، والسيوطي[٥]، والخوانساري[٦].

(ب) الداعي إلى الإسلام في أصول الكلام: ذكره السبكي[٧].

---

(١) تاريخ الإسلام ١٤/٧٠.
(٢) الوافي بالوفيات ١٨/٩٢.
(٣) البلغة، ص ١٢٤.
(٤) طبقات النحاة، ص ١٨٦.
(٥) بغية الوعاة ٢/٨٧.
(٦) روضات الجنات ٥/٣١.
(٧) طبقات الشافعية ٧/١٥٦.

(ج) الداعي إلى الإسلام في أصول علم الكلام: ذكره بهذا الاسم حاجي خليفة[1]، والبغدادي[2].

وهذه العناوين الثلاثة وإن لم يكن بينها تناقض واختلاف كبير، لكن هذا لا يمنع من البحث عن عنوان محدد وضعه المؤلف لكتابه.

وبالبحث في الكتاب ذاته وجدت ابن الأنباري قد سمّى كتابه في المقدمة «الداعي إلى الإسلام في أصول علم الكلام»، حيث يقول وهو يتحدث عن كتابه هذا: «فقد أودعت في هذا الكتاب الموسوم بالداعي إلى الإسلام فصولاً في أصول علم الكلام».

وبهذا ترجح عندي أن عنوان الكتاب هو ما ذكره حاجي خليفة، والبغدادي، لكونه أقرب من تسمية المؤلف في المقدمة، ولموافقته ما جاء على غلاف النسختين، وبخاصة النسخة (أ)، لأنها نُقِلت عن نسخة كان عليها خط المصنف رحمه الله[3].

٢ ــ توثيق نسبة الكتاب:

سبق أن ذكرنا أن المترجمين له أجمعوا على نسبة الكتاب إليه. وهذا في حد ذاته توثيق لنسبته إليه.

---

(١) كشف الظنون ١/٧٢٨.

(٢) هدية العارفين ١/٥٢٠.

(٣) أشار علي أستاذي الفاضل العلامة المحقق البحاثة الشيخ عبدالفتاح أبو غدة ــ حفظه الله ومتع به ــ بأن يكون العنوان كالتالي:

«الداعي إلى الإسلام
(المودع فيه)
فصول من علم الكلام»

وذلك أخذاً من مقدمة المؤلف، وإفصاحاً عن فحوى الكتاب، إذ أن المؤلف لم يتعرض لجميع مسائل علم الكلام، وإنما اقتصر على بعض مسائله فقط. قلت: وهذا رأي سديد منه، إلا أني رجحت ألا أتصرف في عنوان الكتاب كما هو مثبت على غلاف النسختين.

وإلى جانب ذلك نرى حاجي خليفة ـ عند ذكره الكتاب في كشف الظنون ـ يقول عنه: «أوله: الحمد لله الواحد الواجب إلخ، ذكر فيه أنه رَدّ على من خالف الملة الإسلامية، وخاطب كل طائفة باصطلاحهم، ورتب على عشرة فصول، في الرد على من أنكر الحدوث، والصانع، والرد على الثنوية، والطبائعيين، والمنجمين، ومن أنكر النبوة، والمجوس، واليهود، والنصارى، والعاشر: في إثبات نبوة نبينا محمد عليه الصلاة والسلام»[١].

وباستطاعتنا القول بأن حاجي خليفة قد رأى الكتاب واطلع عليه، وهذا غير مستبعد، لأن إحدى نسخ الكتاب المخطوطة توجد في مدينة إستانبول التي عاش فيها حاجي خليفة. ثم إن إيراده لفصول الكتاب ومباحثه على نفس طريقة المؤلف لَيدل دلالة واضحة لا لبس فيها على أنه اطلع عليه واستفاد منه.

إضافة إلى ذلك ذكر ابن الأنباري في كتابه هذا مؤلفاته الأخرى، منها: «المقبوض في علم العروض»[٢]، وشرحه «بسط المقبوض في علم العروض»[٣]، و«النور اللائح في اعتقاد السلف الصالح»[٤].

ولا شك في نسبة هذه الكتب للإمام ابن الأنباري إذ نسبها المترجمون إليه، فلا مجال للشك في نسبة هذا الكتاب إلى مؤلفه كذلك، والله أعلم.

٣ ـ سبب تأليف الكتاب:

ولم يذكر المؤلف ابن الأنباري السبب أو الأسباب المباشرة التي دعت إلى تأليف كتابه، مع أن عادته في بعض مؤلفاته الأخرى الإشارة إلى ذلك. فإنه صنف بعض مصنفاته «بطلب من طلبته الفضلاء في النظامية»[٥]، أو «جماعة من

---

(١) كشف الظنون ١/٧٢٨.
(٢) انظر: ق [٥٦/ب] من هذا الكتاب.
(٣) نفس المصدر والورقة.
(٤) المصدر السابق، ق [٧٦/أ].
(٥) زينة الفضلاء في الفرق بين الضاد والظاء، ص ٣٩.

أهل الفضل والاستبصار»[1] أو «جماعة من الفقهاء المتأدبين، والأدباء المتفقهين، والمشتغلين عليه بالمدرسة النظامية»[2] على حد تعبيره في مقدمات كتبه المختلفة.

ومع ذلك نستطيع أن نقول إن الشيخ الإمام ابن الأنباري ألّف كتابه هذا للدفاع عن عقيدة الإسلام، والرد على المذاهب الهدامة، المنتشرة أفكارها وآراؤها في المجتمع الإسلامي ـ من الفلاسفة الدهريين والطبيعيين: نفاة الصانع، والصابئة عبدة الأجرام العلوية والكواكب السيارة، ومن الثنوية والمجوس: عبدة النار، القائلين بخالقين: النور، خالق الخير، والظلمة، خالق الشر على اختلاف فرقهم من مانوية وديصانية، ومزدكية، ومن اليهود المنكرين نبوة عيسى ومحمد عليهما الصلاة والسلام، والنصارى القائلين بالتثليث والحلول، ومن البراهمة: منكري النبوة وما وراء الحس ـ، بإقامة البراهين الساطعة والأدلة القاطعة للمذهب الحق، وبإبطال حجج المنكرين المخالفين، ودحض آرائهم ونقض شبههم.

يقول ابن الأنباري في مقدمة كتابه: «فقد أودعتُ في هذا الكتاب الموسوم بالداعي إلى الإسلام فصولاً في أصول علم الكلام، تختص بالرد على من خالف الملة الإسلامية».

ويقول كذلك: «ولم نصنع الرد في هذا الكتاب إلا على من خالف جميع المسلمين»[3].

٤ ـ زمن تأليف الكتاب:

وأما زمن تأليف هذا الكتاب فلا يمكننا أن نعينه على وجه التحديد أو التقريب، لأنه لم يشر المؤلف إلى ذلك، لا بالتصريح ولا بالتلميح، كما فعل في بعض كتبه الأخرى.

---

(١) لمع الأدلة في أصول النحو (ت. عطية عامر)، ص ٢٣.

(٢) الإنصاف في مسائل الخلاف ١/٥.

(٣) ق [٣٢/ب] من هذا الكتاب.

وكل ما نعرفه عنه أنه ألّفه بعد كتبه الثلاثة التي ذكرها في هذا الكتاب، وهي: «المقبوض في علم العروض»، وشرحه «بسط المقبوض في علم العروض»، و«النور اللائح في اعتقاد السلف الصالح».

وهذه الكتب الثلاثة من مصنفاته المفقودة، لا نعرف عنها وعن زمن تأليفها شيئاً، ولذلك يبقى زمن تأليف الكتاب غير معروف، بناء على مدى علمنا..

٥ ــ منهج المؤلف في الكتاب:

إن منهج المؤلف ابن الأنباري في كتابه الذي بين أيدينا الآن، قريب من منهج الغزالي في كتابه «تهافت الفلاسفة» من ناحية.. فمنهج الغزالي في ذلك الكتاب قائم في معظمه على النقد والإلزام والمناظرة بلغة القوم[١] (أي الفلاسفة)، وقد صرح بذلك في مواضع كثيرة.

يقول ــ مثلاً ــ: «ليعلم أن المقصود تنبيه من حسن اعتقاده في الفلاسفة، وظن أن مسالكهم نقية عن التناقض، ببيان وجوه تهافتهم... فأبطل عليهم ما اعتقدوه مقطوعاً بإلزامات مختلفة، فأُلزِمهم تارة مذهب المعتزلة، وأخرى مذهب الكرامية، وطوراً مذهب الواقفية، ولا أتنهض ذابّاً عن مذهب مخصوص، بل أجعل جميع الفرق إلباً واحداً عليهم[٢]، فإن سائر الفرق ربما خالفونا في التفصيل، وهؤلاء يتعرضون لأصول الدين، فلنتظاهر عليهم، فعند الشدائد تذهب الأحقاد»[٣].

وكذلك صنع المؤلف ابن الأنباري في هذا الكتاب، فألزم الثنوية مذهب الطبائعيين، فقال: «فيقال لهم: وبم تنكرون على من ذهب إلى أن الطبائع الأربع أصل العالم»[٤].

---

(١) انظر مثلاً: الغزالي: تهافت الفلاسفة، مقدمة أستاذنا الدكتور سليمان دنيا، ص ١٩، ٢٣.

(٢) أي جمعاً واحداً عليهم.

(٣) تهافت الفلاسفة، ص ٨٢ ــ ٨٣.

(٤) انظر: ق [٢٨/ب] من الكتاب.

وألزم الطبائعيين مذهب الثنوية فقال: «بم تنكرون على من قال: إن أصل العالم النور والظلمة..»[1].

فاحتج على اليهود بأن الطريق الذي ثبت به نبوة موسى عليه السلام موجودة بعينها في حق عيسى عليه السلام، وهو ظهور المعجزة الخارقة للعادة على يده، فقال: «وإذا ثبت نبوة موسى لما ظهر على يده من المعجزات فكذلك نبوة عيسى (عليه السلام)»[2].

ويختلف منهجه عن منهج الغزالي في «التهافت» من جانب آخر، إذ أن الغزالي اعتنى فيه بالهدم فقط، ولم يعتن بالإثبات، يقول: «ونحن لم نلتزم في هذا الكتاب إلا تكدير مذهبهم، والتغيير في وجوه أدلتهم بما يبين تهافتهم ولم نتطرق للذب عن مذهب معين... ولا نستقصي القول في الأدلة الدالة على الحدوث، إذ غرضنا إبطال دعواهم معرفة القدم، وأما إثبات المذهب الحق فسنصنف فيه كتاباً بعد الفراغ من هذا، إن ساعد التوفيق إن شاء الله تعالى، ونسميه «قواعد العقائد» ونعتني فيه بالإثبات[3]، كما اعتنينا في هذا الكتاب بالهدم»[4].

ولكن ابن الأنباري اعتنى في كتابه «الداعي إلى الإسلام» بالإثبات إلى جانب الهدم والنقد.. فذكر في أول كل فصل من الفصول التي رد فيها على المخالفين مذهب أهل الحق، ومن وافقهم على ذلك.. ثم استعرض أدلتهم على هذا مفصلاً، كما استعرض ما يمكن أن يثيره المخالفون من اعتراضات على هذه الأدلة، مع الرد عليها.

---

(١) انظر: ق [٣٢/ب] من الكتاب.

(٢) انظر: ق [٥٤/أ] من الكتاب.

(٣) وكذلك صنيع ابن الأنباري قريب منه، إذ ألّف كتاباً آخر، وسماه «النور اللائح في اعتقاد السلف الصالح»، وأحالَنا عليه في آخر كتابه لنأخذ منه عقيدة السلف الصالح رضوان الله عليهم أجمعين.

(٤) تهافت الفلاسفة، ص ١٢٣.

وبعد أن انتهى من ذكر الأدلة على إثبات مذهب أهل الحق، ذكر شبه وأقاويل المخالفين من الفلاسفة والثنوية والمجوس والطبائعيين والمنجمين ومنكري النبوات، واليهود، والنصارى ـ على حسب المقام ـ مع الرد عليهم بالبراهين القاطعة والأدلة الساطعة، مُخاطِباً كل طائفة باصطلاحها، كما قال في المقدمة «وخاطبتُ كل طائفة باصطلاحها، لأوضّح وجه افتضاحها في مقام الخصام»، ومقابلاً خصمائه بمثل سلاحهم ليكون مؤثّراً أكثر، إذ «أن الشر بالشر يُدفع، ونَكْءُ القرح بالقرح أوجع» كما قال المؤلف ابن الأنباري[1].

ولم يرد ابن الأنباري في كتابه على الفرق الإسلامية المخالفة لمذهبه، بل قال مبيناً منهجه فيه: «ولم نصنع الرد في هذا الكتاب إلا على من خالف جميع المسلمين»[2].

٦ ـ قيمة الكتاب:

١ ـ إن هذا الكتاب يكشف عن وجه جديد من شخصية ابن الأنباري النحوي، وثقافته الواسعة.. فهو بهذا الكتاب قد جمع زيادة على اللغة والأدب والنحو، وعلوم القرآن والقراءات، والحديث والفقه والأصول، والخلاف، والتاريخ، والتربية والأخلاق علم الأديان، والأدب الجدلي.. فهو في «الداعي» متكلم نظار، صاحب معرفة شاملة بالفلسفة اليونانية[3]، ومعرفة عميقة بعلم الكلام، مع أدب جم، ومنطق في الجدال رفيع.

٢ ـ وبهذا الكتاب قد انتظم مؤلفه في سلك العلماء الغيورين الذين قاموا بالدفاع عن عقيدة الإسلام، والرد على المخالفين بأنواع الحجج

---

(١) [٣٩/أ] من الكتاب.

(٢) [٣٢/ب] من الكتاب.

(٣) يقول الغزالي في المنقذ من الضلال، ص ٩٢: «إن رد المذهب قبل فهمه والاطلاع على كنهه رمي في عماية».

والبراهين. . فكان لهم بذلك فضل كبير في دفع الشبه عن معتقد أهل السنّة والجماعة. . .

٣ ــ ويجد المطلع على هذا الكتاب أن ابن الأنباري قد أفرغ فيه علمه الغزير، وثقافته الواسعة، حيث ظهرت إحاطته التامة بآراء ومقولات الملل والنحل التي نقدها، والتيارات الفكرية وغير ذلك من أصناف المعرفة، فنال بذلك المكانة السامية المرموقة بين أبناء عصره وغيره من العصور. .

٤ ــ فقد جمع ابن الأنباري الردود المشبعة على النحل المختلفة من فلاسفة دهريين، وثنوية، ومجوس، وفلاسفة طبيعيين، ومنجمين وبراهمة، ويهود، ونصارى على صعيد واحد، وفي سفر واحد، قلما نجدها في كتاب آخر.

٥ ــ إن هذا الكتاب خير دليل يعكس قوة الجدل ورصانة الحجة، وعمق التناول، وسعة المعرفة، كما يعكس الأدب الإسلامي الرفيع في الجدل.

٦ ــ التزم صاحبه النزاهة، والموضوعية، وأمانة النقل عن خصومه، وساق حججهم غير مبتورة، أو مضطربة مشوشة، ثم ناقشها وفندها في عبارات غير مستهجنة. . .

٧ ــ ويمتاز الكتاب بأسلوب رصين مشرق، ولفظ جزل مختار، إذ أن ابن الأنباري لا يقلد في أسلوبه أحداً، «فإذا عرض للمسائل المطروقة ابتكر لها تَنْسِيقاً جديداً، ونظرة شاملة، ثم وضع تصميم البناء الذي تخيله، ثم صبه في قالب بديع، لا تجد له نظيراً فيما سبق»[1].

وبالجملة، فإن كتاب «الداعي إلى الإسلام» يُعَد مصدراً جليلاً من مصادر تراثنا في الدفاع عن العقيدة الإسلامية، ورد شبهات أعداء الإسلام.

□ □ □

---

(١) سعيد الأفغاني: مقدمة جدل الإعراب ولمع الأدلة، لابن الأنباري، ص ٢٤.

الفصل الثاني

التعريف بالمخطوطة وبيان منهج التحقيق

(أ) التعريف بالمخطوطة

(ب) منهج التحقيق

* * *

(أ) التعريف بالمخطوطة :

وقد اعتمدت في تحقيق الكتاب على نسختين خطيتين، فواحدة منهما بمكتبة «شستربيتي» في إيرلندا الشمالية، والأخرى بمكتبة «ولي الدين أفندي» باستانبول.

وقد بحثت في فهارس المكتبات المختلفة، وبخاصة مكتبات استانبول لعلي أجد نسخاً أخرى ـ كما وجدت نسخة (ب) أثناء بحثي في الفهرس ـ ولكني لم أعثر على شيء.

أولاً ـ نسخة «شيستر بيتي»:

رمزت إليها بالحرف (أ).

وهذه النسخة موجودة بالمكتبة المذكورة تحت رقم ٣٨٢٢، وعنها ميكروفلم بمركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى، مكة المكرمة، تحت رقم ١٣٧ عقيدة.

والنسخة تقع في (٧٦) ورقة.

وفي كل صفحة (٢٢) سطراً.

ومقاسها: (١٧,٥ × ٢٦,٥) سم.

وخطها: نسخ جيد، وقد أهمل الناسخ النَّقط، وبخاصة في حروف المضارعة (النون والياء والتاء)، كما أنها خالية من الشكل تماماً.

وكثيراً ما كان الناسخ يكتب الهمزة ياء كما يلي:

أوايل : أوائل.

طبايع : طبائع.

ردية : رديئة.

شيـا : شيئا.

وأحياناً يكتبها واواً مثل: جزو: جزء.

فإذا جاءت الهمزة في آخر الكلمة استغنى عنها تماماً، مثل:

أشيا : أشياء.

اقتضا : اقتضاء.

أجزا : أجزاء.

ووُجِدت عليها تصحيحات وتصويبات أحياناً مع استدراك النقص فيها، كما وجدت أيضاً تعليقات «لمنلا جلال» المرحوم. أشار إليها الناسخ دائماً بكلمة «من خطه» ثم صرح في هامش ورقة ٣٠ (أ).

وأصابت بعض ورقاتها الرطوبة فطمسته، وبخاصة الورقات الثلاث الأولى و ٢٩ (ب).

وناسخها: هو «محمد بن أحمد بن محمد الحنبلي الألواحي». يبدو أن عمله كان هو النسخ، ولم يشتهر بشيء آخر، حيث لم أعثر على ترجمته في كتب التراجم التي اطلعت عليها.

تاريخ نسخها: وقد فرغ الناسخ الْأَلْوَاحِي من نسخ الكتاب سنة ٧٤٤هـ.

وكتب في آخر النسخة:

«تم الكتاب بحمد اللَّه وعونه، وصلى اللَّه على محمد وآله، الموفون

بعهده، وسلم وكرم وشرف، على يد العبد الفقير إلى اللّه محمد بن أحمد بن محمد الحنبلي الألواحي، غفر اللّه له ولوالديه، ولجميع المسلمين أجمعين، الحمد للّه رب العالمين وذلك منتصف شهر اللّه المحرم سنة أربع وأربعين وسبع مائة (٧٤٤هـ). ونقلتُ من نسخة عليها خط المصنف رحمه اللّه».

كتب عنوان الكتاب هكذا في صفحة العنوان:

«كتاب الداعي إلى الإسلام في أصول علم الكلام.

تصنيف الشيخ الإمام العالم الزاهد[1]... كمال الدين جمال الإسلام، شيخ المشايخ (فريد)[2] دهره، ووحيد عصره، ذي الفضائل، أبـي البركات عبدالرحمن بن محمد بن أبـي سعيد الأنباري رحمه اللّه تعالى».

وعلى صفحة العنوان هوامش أخرى يبدو أنها تعريف مختصر بالمؤلف، وتعليقات بملكية النسخة وبمن آلت إليهم بعد.

وفي الصفحة الأخيرة تملك باسم «علي بن محمد بن إبراهيم».

وقد اعتمدت على هذه النسخة، واعتبرتها هي الأصل:

١ ــ لكونها قريبة العهد من المؤلف.
٢ ــ ولكونها منقولة من نسخة عليها خط المصنف رحمه اللّه.
٣ ــ ولأنها قليلة الأخطاء.
٤ ــ ولوجود التصحيحات والتصويبات مع استدراك النقص في الهوامش.

ثانياً ــ نسخة ولي الدين أفندي:

رمزت إليها بالحرف (ب).

وهذه النسخة موجودة بالمكتبة المذكورة باستانبول، تحت رقم ٢١٠٦ كلام.

---

(١) بياض بالأصل.

(٢) في الأصل، غير ظاهر، اخترته من عندي.

وتقع في (١١٤) ورقة، ومعها «شرح المسايرة لابن الهمام الحنفي»، صاحب فتح القدير. والشرح للكمال بن أبي شريف، يقع في (١٨٠) ورقة.

وفي كل صفحة (٢٥) سطراً.

ومقاسها (١٤,٥ × ٢٢,٥) سم.

وخطها: فارسي جميل، وندر خلوّ بعض كلماته من النّقط، إلا أن ناسخها وقع في أخطاء لغوية وإملائية غير قليلة.

ووجدت التعليقات الموجودة في (أ)، بهذه النسخة أيضاً.

وناسخها: غير معروف.

تاريخ نسخها: متأخر، وقد فرغ الناسخ من نسخها سنة (١٠٤٨هـ).

وجاء في الصفحة الأخيرة: «تم الكتاب بحمد الله تعالى وعونه.

وذلك منتصف شهر الله المحرم سنة أربع وأربعين وسبعمائة، ونقلت من نسخة عليها خط المصنف رحمه الله[1].

ووقع الفراغ في ٢٢ محرم الحرام لسنة ثمان وأربعين وألف (١٠٤٨هـ) في قصبة نيش».

وجاء بعد ذلك باللغة التركية ما ترجمته: «قد نُقِلتْ من نسخة «شناسي أفندي»».

إن وجود الهوامش والتعليقات الموجودة في نسخة (أ) على هذه النسخة، ووجود نفس التاريخ فيها يجعلنا نقول بأنها منقولة إما من نسخة (أ) مباشرة، وإما من نسخة منقولة عنها.

وجاء العنوان في أول الكتاب هكذا:

«كتاب الداعي إلى الإسلام في أصول علم الكلام

---

(١) يبدو أن العبارة منقولة من نسخة (أ) لأن تاريخ نسخ هذه النسخة جاء بعد ذلك.

من تصنيف ذي الفضائل أبي البركات عبدالرحمن بن محمد بن أبي سعيد الأنباري رحمه اللّٰه تعالى».

وتحت هذا العنوان اسم الكتاب الثاني، وهو «شرح مسايرة ابن الهمام».

وفي وسط صفحة العنوان، وكذلك صفحة ٤٣ (ب)، و ٩٧ (ب)، مكرراً خاتم وقف شيخ الإسلام ولي الدين أفندي هكذا:

«وقف شيخ الإسلام ولي الدين أفندي ابن المرحوم الحاج مصطفى أغا ابن المرحوم الحاج حسين أغا سنة ١١٧٥».

وكتبت الفصول والعناوين بالحبر الأحمر.

(ب) منهج التحقيق:

وقد بذلت جهداً كبيراً في إخراج الكتاب على وجه صحيح سليم بقدر المستطاع، سالكاً الطريق الآتي:

١ ــ اتخذت نسخة (أ) أصلاً لأسباب ذكرتها فيما سبق، وقابلت بينها وبين نسخة (ب)، مختاراً أصح الروايتين، ووضعته في الصلب، مشيراً إلى مقابله في النسخة الأخرى بالهامش دائماً.

٢ ــ وقد أثبت أرقام لوحات الأصل في الهامش، مع الرمز لصفحتها الأولى بالحرف (أ)، والثانية بالحرف (ب)، ليرجع إليها من يريد، كما اعتمدت عليها في الإحالات على الكتاب نفسه.

٣ ــ ولم أكتف بالنسختين لتحرير النص وتصحيحه، بل راجعت الكتب التي تتناول موضوعات الكتاب وبخاصة الكتب التي أقتبس منها المؤلف بعض النصوص ــ ولكن كل ذلك بدون إشارة إليها ــ ومن تلك الكتب على سبيل المثال لا الحصر: التمهيد: للباقلاني، وإعجاز القرآن، له أيضاً، والنكت: للرماني، والإرشاد، والشامل: لإمام الحرمين الجويني، وتهافت الفلاسفة: للغزالي، والفِصَل: لابن حزم، ونهاية الاقدام للشهرستاني،

وغيرها. وذلك لإظهار الكتاب على أحسن وجه، وأفضل ترتيب من ناحية، ولإصلاح بعض الألفاظ الواردة في النسختين خطأ من ناحية أخرى. فإذا وجدت في مصادر الكتاب ما يصوبها أثبته في الصلب، وأشرت في الهامش إلى مقابله في النسختين. وذلك أخذ من وقتي شيئاً لا يُعَدّ قليلاً.

٤ ـ وقد التزمت قواعد الإملاء المعاصرة، بصرف النظر عما في الأصل، مشيراً إلى التفاوت في الهامش أحياناً. وذكرت أمثلة على ذلك عند وصف نسخة (أ).

٥ ـ عرفت بالاصطلاحات الكلامية والفلسفية الواردة في الكتاب، بالرجوع إلى كتب الاصطلاحات، مثل: التعريفات للجرجاني، وكشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي.

٦ ـ كما شرحت الكلمات الغريبة اعتماداً على كتب اللغة والغريب.

٧ ـ ذكرت أرقام الآيات القرآنية الكريمة، ومواردها في السور في الهامش.

٨ ـ خرجت الأحاديث الشريفة التي ذكرها المؤلف أو أشار إليها، وذلك بالاعتماد على أمهات كتب السنة.

٩ ـ وخرجت نصوص العهد القديم والعهد الجديد، ووضعت أرقام الإصحاحات، والفقرات، مراجعاً العهدين القديم والجديد.

١٠ ـ كما خرجت الأمثال من كتب الأمثال الأصلية.

١١ ـ وعرفت بالفرق والطوائف أيضاً.

١٢ ـ حاولت أن أحيل على المراجع المختلفة التي تدرس نفس المسألة أو الموضوع بقدر الاستطاعة.

١٣ ـ اهتممت بتبيين مصادر الآراء ومنابعها، فلا أنسب الرأي إلى أحد قائليه، بل أتتبع مصادره محاولاً التعرف على أسبق القائلين به جهد الطاقة.

١٤ ــ وكذلك عرفت بالأعلام الواردة في الكتاب، مع الإحالة على مصادر تراجمهم في كتب الرجال والطبقات.

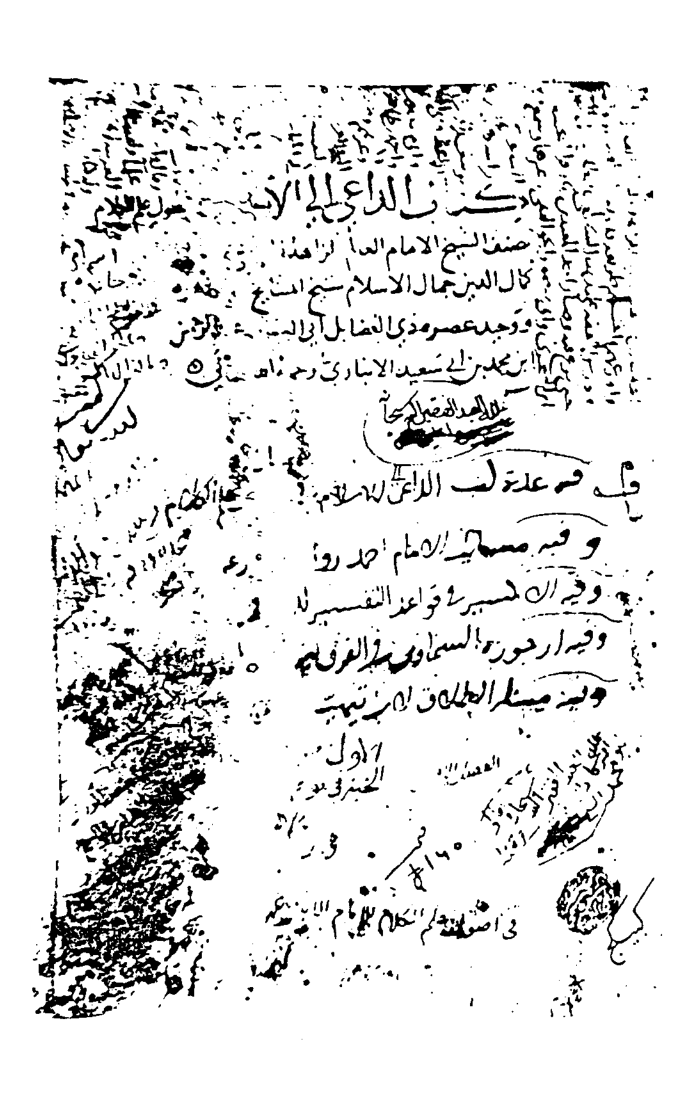
١٥ ــ عملت في آخر الكتاب فهارس تفصيلية للموضوعات، والمراجع، والآيات، والأحاديث، والأمثال، والأشعار، والأعلام، والكتب، والفرق ــ التي وردت في الكتاب.

وبعد، فإن عملية التحقيق ليست سهلة، قد يقضي الإنسان ليلة كاملة في تصحيح كلمة، أو إقامة عبارة، أو إيضاح مبهم، أو تخريج حديث، أو البحث عن علم من الأعلام في كتب التراجم والطبقات.. ولا تسأل عن شدة الفرح إذا حلت المشكلة، ووجدت الضالة.

هذا، فإن وجد القارىء في هذا الكتاب نفعاً وفائدة فليشكر اللّه تعالى الذي أرشدني إلى تحقيقه.

وإن وجد فيه نقصاً، أو عيباً، أو ضعفاً، فليلتمس لي العذر، لأن النقص من سمة البشر، وسبحان من له الكمال وحده..

□ □ □



كتاب الداعي إلى الإسلام

صنفه الشيخ الإمام العالم الزاهد

كمال الدين جمال الإسلام شيخ المشايخ

ووحيد عصره ذي الفضائل أبي البركات عبد الرحمن

ابن محمد بن أبي سعيد الأنباري رحمه الله

وفيه قواعد كتاب الداعي إلى الإسلام

وفيه مسائل الإمام أحمد

وفيه أرجوزة في قواعد التفسير

وفيه أرجوزة السماوي في الفرق

وفيه مسائل الطلاق لابن تيمية

صفحة العنوان من النسخة الأصلية (أ)

اللوحة الأولى من النسخة الأصلية (أ)

صلى الله عليه وسلم لم يعرض عن ذلك بانقياد الخلق لطاعته واستحبا... الاول
واكتسابه لدعوته ودخول العرب العاربة تحت سياسته و... هم
اليه مع ما هم عليه من الكبر والفخر والنخوة والانفة والعجب ...
حاله ... القتل والقطع والجلد والضرب لا يملؤن ابصارهم منه هيبة
له ولا يزداد مع ذلك الا تواضعا ولينا وشفقة ورفقا ورافة كما قال
تعالى لقد جاءكم رسول من انفسكم عزيز عليه ما عنتم حريص عليكم بالمؤمنين
رؤوف رحيم لا يخاف احد منه حيفا ولا حقا ... تعالى ما استحال
عن تلك حالة ولا غيرته استحالة ولم يزل عارفا عن الدنيا ما بات قط
عنده درهم ولا دينار بل كان يولي الجميل ويعطي الجزيل ويعطي ما بين الجبلين
حتى قال ذلك الرجل حين رجع الى قومه جئتكم من عند من يعطي عطاء من
لا يخشى الفقر ويؤدي الديات من ماله مع شدة حاجته الى صرفها الى
اتباعه وعياله ويبذل ما لا تسمح به نفوس الملوك ولا اصحاب خزائن الاموال
العظيمة ومات ودرعه مرهونة على ... صاع من الشعير لقوت اهله
الى غير ذلك من الصفات التي يغني دون احصائها المصنفات ويقصر دون
حصرها المؤلفات وكيف لا يستحي العاقل من عقله ان لا يسارع الى ...
متابعة مثله واحواله كلها معجزة خارقة للعادة وكل نبي من الانبياء كان له معجزة
او معجزات يسيرة وهذا النبي الكريم محمد بن عبد الله بن عبد المطلب صلوات
الله عليه كل احواله معجزات دالة على ثبوت نبوته ناطقة بصدق رسالته
فقرائن احواله كافية لمن نظر وتدبر ... لمن تامل واستبصر ولسان
الحال اصدق من لسان المقال ونور الصباح يغني عن المصباح خاتمة
فان قلت هذا بان واتضح بالادلة الواضحة والبراهين اللائحة ان ملة الاسلام
خير الملل وانها ناسخة لسائر الشرائع والنحل وان ما سواها باطل ومن عليه

... الذي اعتقده من الاعتقادات الدينية والمذاهب الاقرب الى
السلامة ... في الملة الاسلامية فنقول لك ان الدين الصحيح على عقيدة
السلف الصالح من الامة المحمدية فانها الاقرب الى السلامة وابعد من توجه
الملامة لانها منزهة عن التمثيل الفاضح والتعطيل القادح وقد بيناها في
كتابنا الموسوم بالنور اللائح في اعتقاد السلف الصالح

تم الكتاب بحمد الله وعونه

وصلى الله على محمد وآله المؤمنين بعهده وسلم وكرم وشرف
على يد اضعف العباد الى الله محمد بن احمد بن محمد الحنبلي ...
غفر الله له ولوالديه ولجميع المسلمين اجمعين والحمد لله رب العالمين
وذلك منتصف شهر الله المحرم سنة اربع واربعين وسبعمائة
ونقلت من نسخة عليها خط المصنف رحمه الله

دعا العشر

لا اله الا الله عدد الليالي والدهور لا اله الا الله
عدد امواج البحور لا اله الا الله عدد النبات
والشجر لا اله الا الله عدد القطر والمطر
لا اله الا الله عدد لمح العيون لا اله الا الله
خير مما يجمعون لا اله الا الله من يومنا هذا
الى يوم يبعثون تم وكمل

اللوحة الأخيرة من النسخة الأصلية (أ)

كتاب الداعي إلى الإسلام في أصول علم الكلام
من تصانيف ذي الفضائل أبي البركات
عبد الرحمن بن محمد بن أبي سعيد
الأنباري رحمه الله تعالى

شرح مسايرة ابن همام

لوحة العنوان من النسخة (ب)

بسم الله الرحمن الرحيم وعليه توكلت واليه انيب
الحمد لله الواحد الواجب الوجود العلام والصلوة
الدائمة على نبيه محمد خيرته من خلقه الخاص والعام
وعلى آله وصحبه الاعلام وبعد فقد اودعت في هذا
الكتاب الموسوم بالداعي الى الاسلام فصولا في
اصول علم الكلام تختص بالرد على من خالف الملة
الاسلامية المعمورة المعالم المنشورة الاعلام
المؤيدة بالبراهين القاطعة والادلة الساطعة
الانوار في ظلم شبه الانام وهذبتها
منقحة على سبيل الايجاز بما فيه جلاء الافهام
وجلاء الاوهام وخاطبت كل طائفة باصطلاحها
لاوضح وجه افتضاحها في مقام الخصام و
فصلته عشرة فصول متوخيا للاختصار و
التقليل تسهيلا لسبيل التحصيل والاعلام
فالله تعالى ينفع به انه ذو الطول والانعام
الفصل الاول في الرد على من انكر حدث العالم
الفصل الثاني في الرد على من انكر الصانع
الفصل الثالث في الرد على الثنوية
الفصل الرابع في الرد على الطبايعيين
الفصل الخامس في الرد على المنجمين
الفصل السادس في الرد على المجوس

الفصل السابع في الرد على من انكر النبوات
الفصل الثامن في الرد على اليهود
الفصل التاسع في الرد على النصارى
الفصل العاشر في اثبات نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم
الفصل الاول في الرد على من انكر حدث العالم
اعلم ايدك الله بالتوفيق وارشدك الى سواء
الطريق ان مذهب اهل الحق من فرق الخلق
في سائر الملل والنحل ان العالم كله محدث واليه
ذهب كثير من حكماء الاوائل والفلاسفة
كافلاطون وسقراط وجماعة من الشعراء و
النساك ويحكى عن افلاطون انه قال
العالم مكون محدث ومنهم من اول كلامه
وذهب جالينوس الى التوقف في القدم و
الحدث وادعى انه يتعذر العثور
على وجه الترجيح فيه وذهب جماهير الاوائل
والفلاسفة الى انه قديم اما اهل الحق فلهم
في الدلالة على حدث العالم براهين كثيرة الا
انا نقتصر منها على عشرة براهين البرهان
الاول انا نقول اجسام العالم وجواهره حادثة
لانها لم تسبق الحوادث وما لم تسبق الحوادث
فهو حادث ونفتقر الآن في بيان تمهيد بناء
هذا البرهان الى بيان تمهيد اثبات اربع قواعد
القاعدة الاولى في بيان اثبات الاعراض القاعدة

اللوحة الأولى من النسخة (ب)

الجامعة للمصالح الدنيوية والاخروية التي تعجز
عقول العقلاء عن بلوغ غايتها و يقصر الباب
الالباء عن انتهاء نهايتها ومن لحظ ذلك
بعين الانصاف افضى به ضرورة الى الاعتراف
بهذا مع انه صلى الله عليه وسلم لم يتغير عن ذلك
بانقياد الخلق لطاعته واستجابة الملوك و
المتابعة لدعوته و دخول العرب العاربة تحت
سياسته وتسليم انفسهم اليه مع ما هم عليه
من الكبر والفخر والنخوة والانفة والعجب
ليحكم فيها من القتل والقطع والجلد والضرب
لا يملون ابصارهم منه هيبة له و هو لا يزداد
مع ذلك الا تواضعًا و لينا وشفقة ورفقا
ورأفة كما قال الله تعالى لقد جاءكم رسول من
انفسكم عزيز عليه ما عنتم حريص عليكم بالمؤمنين رؤف
رحيم لا يخاف احد منه حيفا ولا حقا في
غير حد لله تعالى ما استحالت عن ذلك حاله
ولا غيرته استحاله ولم يزل عاريا عن الدنيا
ما بات قط عنده درهم ولا دينار بل كان
يولي الجميل و يعطي الجزيل و يهب ما بين
الجبلين حتى قال ذلك الرجل حين رجع الى
قومه جئتكم من عند من يعطي عطاء من لا
يخشى الفقر ويؤدي الديات من ماله مع شدة
حاجته الى صرفها الى اتباعه وعياله و يبذل
ما لا تسمح به نفوس الملوك ولا اصحاب خزائن
الاموال العظيمة ومات ودرعه مرهونة على

ثلثين صاعا من الشعير لقوت اهله الى غير ذلك
من الصفات التي يفنى دون احصائها المصنفا
ويقصر دون حصرها المؤلفات وكيف لا يستحي
العاقل من عقله ان لا يسارع الى متابعة مثله
واحواله كلها معجزة خارقة للعادة وكل نبي
من الانبياء كان له معجزة او معجزات يسيرة
وهذا النبي الكريم محمد بن عبد الله بن عبد المطلب
صلوات الله عليه كمل احواله معجزات دالة على
ثبوت نبوته ناطقة بتصديق رسالته فقرائن
احواله كافية لمن نظر وتدبر مغنية لمن
تأمل واستبصر ولسان الحال اصدق من لسان
القال ونور الصباح يغني عن المصباح خاتمة
فان قلت قد بان واتضح بالادلة الواضحة و
البراهين اللائحة ان ملة الاسلام خير الملل
وانها ناسخة لسائر الشرائع والنحل وان ما سواها
باطل ومن حلية الحق عاطل فما الذي اعتقده
من الاعتقادات و ما هو الاقرب الى السلامة
منها في الملة الاسلامية فنقول لك الدين
النصيحة عليك بعقيدة السلف الصالح من
الامة المحمدية فانها الاقرب الى السلامة و
ابعد من توجه الملامة لانها منزهة عن
التمثيل الفاضح والتعطيل القادح وقد بيناها
في كتابنا الموسوم بالنور اللائح في اعتقاد السلف
الصالح . تم الكتاب
بحمد الله تعالى وعونه

اللوحة الأخيرة من النسخة (ب)



تاريخ نسخ النسخة (ب)، وبداية «المسايرة» مع شرحها

كتاب

الداعي إلى الإسلام

لكمال الدين أبي البركات عبد الرحمن بن محمد الأنباري النحوي

(٥١٣ - ٥٧٧ هـ)

دراسة وتحقيق

سيد حسين باغجوان

بسم الله الرحمن الرحيم

عليه توكلت وإليه أنيب

الحمد لله الواحد[1] الواجب الوجود العلّام، والصلاة الدائمة على نبيه محمد (خيرته من خلقه)[2] الخاص والعام، وعلى آله وصحبه الأعلام، وبعد:

فقد أودعت في هذا الكتاب الموسوم بالداعي إلى الإسلام فصولاً في أصول علم الكلام، تختص (بالرد)[3] على من خالف الملّة الإسلامية المعمورة المعالم، المنشورة الأعلام، المؤيدة بالبراهين القاطعة، والأدلة الساطعة الأنوار في ظلم (شُبَه)[4] الأنام.

وهذبتها منقحة على سبيل الإفحام، بما فيه جلاء الأفهام، وجلاء الأوهام، وخاطبت كل طائفة باصطلاحها، لأوضح وجه افتضاحها (في مقام)[5] الخصام، وفصلتُه عشرة فصول، متوخياً للاختصار والتقليل،

(١) ما بين القوسين غير ظاهر في (أ) بأثر من الرطوبة.
(٢) ما بين القوسين غير ظاهر في (أ) بأثر من الرطوبة.
(٣) ما بين القوسين غير ظاهر في (أ) بأثر من الرطوبة.
(٤) ما بين القوسين غير ظاهر في (أ) بأثر من الرطوبة.
(٥) ما بين القوسين غير ظاهر في (أ) بأثر من الرطوبة.

تسهيلاً (لسبيل)[1] التحصيل والإعلام، فالله تعالى ينفع به، إنه سميع ذو الطول والإنعام.

الفصل الأول : في الرد على من أنكر حدث العالم.

الفصل الثاني : في الرد على من أنكر الصانع[2].

الفصل الثالث : في الرد على الثنوية[3].

الفصل الرابع : في الرد على الطبائعيين.

الفصل الخامس: في الرد على المنجمين[4].

الفصل السادس: في الرد على المجوس[5].

الفصل السابع : في الرد على من أنكر النبوات.

الفصل الثامن : في الرد على اليهود.

الفصل التاسع : في الرد على النصارى.

الفصل العاشر: في إثبات نبوة نبينا محمد ﷺ.

---

(١) (ب): لسبيلي.

(٢) زاد هنا في (أ): «وهم الدهرية المعطلة».

(٣) زاد هنا في (أ): «وهم. . . من المجوس القائلين بالنور والظلمة».

(٤) زاد هنا في (أ): «الصابئين، رئيسهم بطليموس».

(٥) زاد هنا في (أ): «القائلين بيزدان وأهرمن».

الفصل الأول

في الرد على من أنكر حدوث العالم

إعلم ـ أيَّدك الله بالتوفيق، (وأرشدك إلى سواء)[1] الطريق ـ أن مذهب أهل الحق من فرق الخلق في سائر / المِلَل[2] والنِحل[3] أن [١/ب] العالَم كلَّه مُحدَث[4].

---

(١) ما بين القوسين غير ظاهر في (أ).

(٢) الملل: جمع مِلَّة بالكسر، وهي الدين والشريعة (الصحاح ١٨٢١/٥؛ القاموس ٥٣/٤).

(٣) النِحَل: جمع نِحْلَة بالكسر، وهي الدعوى (الصحاح ١٨٢٦/٥؛ القاموس ٥٦/٤).

(٤) العالَم: هو مشتق من العلم، وهو في اللغة: اسم لما يُعلَم به الشيء، كالطابَع لما يُطبَع به، والخاتَم لِمَا يُختَم به، غَلَب فيما يُعلم به الصانع.
وفي الاصطلاح: كل ما سوى الله تعالى وصفاته من الموجودات، لأنه يعلم به الله.
وعرّفه المولى مصلح الدين الكستلي بأنه: «اسم لجملة آحاد متجانسة من الموجودات، باعتبار أنها شيء يُعلَم به،.. فيقال عالم الإنسان وعالم الحيوان».
وفي الصحاح (١٩٩١/٥) أن العالَم: الخلق، والجمع: العوالم. والمراد بحدوث العالم: وجوده بعد أن كان معدوماً، لأن الحديث نقيض القديم، والحدوث: كون شيء لم يكن، كما جاء في الصحاح (٢٨٧/١)، بمعنى أن وجوده سبق بعدمه سبقاً زمانياً.
وإنما قال المتكلمون المراد بذلك، إذ ذهب كثير من الفلاسفة إلى أن العالم قديم بالزمان، حادث بالذات، وعنوا بحدوثه بالذات: أنه محتاج إلى غيره، وواجب به، وصادر عنه، لا بمعنى أنه مسبوق بالعدم عليه. لأن الحادث عندهم مشترك معنوي، فإن الحادث بمعنى المسبوق بالعدم ويسمى هذا حدوثاً زمانياً، وقد يُعبَّر عن الحدوث بالحاجة إلى الغير وسمي هذا حدوثاً ذاتياً، والأول أعمُّ مطلقاً من الثاني. وكذا القديم المنقسم عندهم إلى القديم بالذات، وإلى القديم بالزمان، فإنه بمعنى الموجود الذي لا يكون وجوده من غيره =

وإليه ذهب كثير من حكماء الأوائل[1]، والفلاسفة كأفلاطون[2]، وسقراط[3]، وجماعة من الشعراء[4]، ـــــــــــــــــــ

= وهو القديم بالذات، ويطلق أيضاً على الموجود الذي ليس وجوده مسبوقاً بالعدم وهو القديم بالزمان.
فالنزاع بين المتكلمين والفلاسفة في أن العالم هل تقدم عدمه على وجوده تقدماً زمانياً، أو لا؟ فالمتكلمون ومن وافقهم من الفلاسفة كأفلاطون وغيره ـ كما ذكره المؤلف ـ يقولون إن العالم بجميع أجزائه حادث بالزمان، والفلاسفة يقولون إن بعض العالَم قديم بالزمان حادث بالذات. (انظر: الغزالي: تهافت الفلاسفة، ص ٨٨؛ الجرجاني: التعريفات، ص ٥٥ ـ ٥٦؛ الجويني: الإرشاد، ص ١٧؛ حاشية الكستلي على شرح العقائد، ص ٤٦ ـ ٤٧؛ حاشية الكلنبوي على الجلال من العقائد، ص ٣٢ ـ ٣٤؛ مذكرات أستاذنا الشيخ كمال هاشم نجا في العقيدة لعام ١٤٠١ ـ ١٤٠٢).

(١) حكماء الأوائل: جماعة من الفلاسفة الذين هم أساطين الحكمة، وأبرزهم: طاليس الملطي (٦٢٤ ـ ٥٤٦ق.م.)، وأنكساغورس (٥٠٠ ـ ٤٢٨ق.م.)، وأنكسمانس (٥٨٨ ـ ٥٢٤ق.م.)، وأنبدقلس (٤٩٠ ـ ٤٣٠ق.م.)، وفيثاغورس (٥٧٢ ـ ٤٩٧ق.م.)، وسقراط (٤٧٠ ـ ٣٩٩ق.م.)، وأفلاطون (٤٢٨ ـ ٣٤٨ق.م.)، الذين اشتهروا «بالحكماء السبعة». (الشهرستاني: الملل والنحل ١١٩/٢؛ يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٨).

(٢) أفلاطون: هو الفيلسوف اليوناني الشهير، ولد سنة ٤٢٨ق.م.، وتوفي سنة ٣٤٨ق.م.، تتلمذ على سقراط، وأخذ عنه العلم، ولما مات أستاذه بالاغتيال قام مقامه. (انظر عنه وآرائه: القفطي: تاريخ الحكماء، ص ١٧ ـ ٢٦؛ ابن جلجل: طبقات الأطباء، ص ٢٣ ـ ٢٥؛ يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٦٢ ـ ٦٨؛ الشهرستاني: الملل ١٤٧/٢).

(٣) سقراط: من أشهر فلاسفة اليونان، ومؤسس فلسفة الأخلاق، عرفت آراؤه عن طريق تلميذه أفلاطون وأرسطو، ولد في أثينا سنة ٤٧٠ق.م. وأعدم بها سنة ٣٩٩ق.م. (انظر عنه وعن آرائه: الشهرستاني: الملل ١٤١/٢؛ القفطي: تاريخ الحكماء، ص ١٩٧ ـ ٢٠٦؛ ابن جلجل: طبقات الأطباء، ص ٣٠ ـ ٣٤؛ كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٥٠ ـ ٥٧).

(٤) الشعراء: هم من الفلاسفة القدماء، يستدلون بالشعر الحكمي فيه أمثال منظومة، ونقد لأخلاق الناس. (انظر عنهم: الشهرستاني: الملل ١٥٣/٢؛ كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٨).

والنساك[1][2].

ويحكى عن أفلاطون أنه قال: «العالم مكوَّن محدَث»، (ومنهم من أول كلامه)[3].

---

(١) هم أيضاً من الفلاسفة القدماء اليونانيين، ونسكهم وعباداتهم عقلية لا شرعية، ويقتصر ذلك على تهذيب النفس عن الأخلاق الذميمة. (الشهرستاني: الملل والنحل ٢/١٥٤).

(٢) انظر: الغزالي: تهافت الفلاسفة، ص ٨٨؛ الشهرستاني: نهاية الإقدام، ص ٥، وله: مصارعة الفلاسفة، ص ٩٧؛ الآمدي: غاية المرام، ص ٢٤٧؛ المكلاتي: لباب العقول، ص ٦١؛ ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل ١/١٢٢ ـ ١٢٣.

إلا أن نسبة القول بحدوث العالم إلى هؤلاء الفلاسفة المشتهرين بالحكماء السبعة فيها نظر، لأن الإمام البيضاوي يسند إلى طاليس وأنكساغورس وفيثاغورس وسقراط منهم القول بقدم ذات الأجسام وحدث صفاتها (طوالع الأنوار على مطالع الأنظار، ص ٢٧١).

وإلى هذا مال بعض الباحثين المعاصرين مثل الدكتور علي سامي النشار ويوسف كرم.

(انظر عن آراء هؤلاء الفلاسفة: د. النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، المجلد الأول، يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ١٢ ـ ٢٦، ٣٥ ـ ٣٨، ٤١ ـ ٤٣، ٥٠ ـ ٥٧، ٦٢ ـ ٦٨).

(٣) غير ظاهر في (أ). وبقية الكلام في «تهافت الفلاسفة»، ص ٨٨: «وأبى أن يكون حدوث العالم معتقداً له».

وأشار الجلال الدوّاني إلى الخلاف حول رأي أفلاطون فقال: «ونقل عن أفلاطون القول بحدوث العالم، فقيل: إن مراده الحدوث الذاتي، وقد رأيتُ أنا بخط واحد من الفلاسفة الإسلاميين، قد نسخ قبل هذا التاريخ ـ يشير إلى تاريخ زمنه أي قبل خمس وتسعمائة للهجرة ـ بأربعمائة سنة، ذكر فيه ـ نقلاً عن أرسطو ـ أن الفلاسفة كلهم اتفقوا على قدم العالم إلا رجلاً واحداً منهم، وقال مصنف ذلك الكتاب: إن مراد أرسطو من هذا الرجل أفلاطون، فلا يمكن حمله على الحدوث الذاتي كما لا يخفى، وإلا فلا وجه للاستثناء، ثم إن القائلين بالقدم الزماني قائلون بالحدوث الذاتي أيضاً، فلو كان أفلاطون قائلاً بالحدوث الذاتي لم يصح استثناؤه منهم، ثم نقل الحدوث الزماني عنه مخالف لما اشتهر من قوله بقدم النفوس الإنسانية، وقدم البعد المجرد الذي هو أمكنة الأجسام عنده، مشغولة بها لامتناع الخلاء».

(انظر: الغزالي: تهافت الفلاسفة، ص ٨٨؛ الكلنبوي: حاشية الكلنبوي على الجلال من العقائد، ص ٤٠؛ محمد فوزي: الجمال الديّاني على الجلال الدواني، ص ٢٨ ـ ٣٠).

وذهب جالينوس[1] إلى التوقف في القدَم والحدث، ودعا إليه، وادّعى أنه يتعذر العثور على وجه الترجيح فيه[2].

وذهب جماهير الأوائل والفلاسفة إلى أنه قديم.

فأما[3] أهل الحق فلهم في الدلالة على حدث العالم براهين كثيرة إلّا أنّا نقتصر منها على عشرة براهين[4].

---

(١) جالينوس: كان إمام الأطباء في عصره، واشتهر بالحكمة والفلسفة، ولد سنة ١٣٠م، عاش ثمان وثمانين سنة، وكانت له مجالس علمية يخطب فيها بمدينة رومة، وله مؤلفات كثيرة في الطب والحكمة.
(انظر عنه: ابن النديم: الفهرست، ص ٤٠٢؛ القفطي: تاريخ الحكماء، ص ١٢٢ ــ ١٣٢؛ ابن جلجل: طبقات الأطباء والحكماء، ص ٤١ ــ ٥٥؛ يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٢٤٣؛ د. علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ١/١٦٨).

(٢) وقع في هامش النسختين: «يحكى أن جالينوس توقف في قدم العالم، وأنه قال في مرض موته لبعض تلامذته: اكتب عني بأني ما علمت أن العالم قديم أو حادث». قال الإمام الرازي: هذا دليل على أن جالينوس كان منصفاً، طالباً للحق، فإن الكلام في هذه المسألة قد يقع في العسر والصعوبة إلى حيث يضمحل أكثر العقول فيه».
(انظر أيضاً: الغزالي: تهافت الفلاسفة، ص ٨٨ ــ ٨٩؛ الجرجاني: شرح المواقف، ص ٤٤٢؛ محمد فوزي: الجمال الدياني، ص ٣٠).

(٣) (ب): أما.

(٤) يقول الإمام محمد بن عبدالكريم الشهرستاني في كتابه «نهاية الإقدام»، ص ١١ ــ ١٢: «للمتكلمين طريقان في المسألة ــ أي في إثبات حدث العالم ــ، أحدهما: إثبات حدث العالم، والثاني: إبطال القول بالقدم.
أما الأول: فقد سلك عامتهم طريق الإثبات بإثبات الأعراض أولاً، وإثبات حدثها ثانياً، وبيان استحالة خلو الجواهر عنها ثالثاً، وبيان استحالة حوادث لا أوّل لها رابعاً، ويترتب على هذه الأصول أن ما لا يسبقه الحوادث فهو حادث.
أما الثاني: فقد سلك شيخنا أبو الحسن الأشعري رضي الله عنه طريق الإبطال وقال: لو قدرنا قدم الجواهر لم يخل من أحد أمرين: إما أن تكون مجتمعة، أو مفترقة، =

البرهان الأول

أنّا نقول: أجسام العالم وجواهره حادثة، لأنها لم تسبق الحوادث، وما لم يسبق[1] الحوادث فهو حادث[2].

= أو لا مجتمعة ولا مفترقة، أو مجتمعة ومفترقة معاً، أو بعضها مجتمع وبعضها مفترق. وبالجملة ليست تخلو عن اجتماع وافتراق، أو جواز طريان الاجتماع والافتراق، وتبدل أحدهما بالثاني، وهي بذواتها لا تجتمع ولا تفترق، لأن حكم الذات لا يتبدل وهي قد تبدلت، فإذن لا بد من جامع فارق، فيترتب على هذه الأصول أن ما لا يسبق الحادث فهو حادث».

(١) (ب): لم تسبق.

(٢) إن المتكلمين المتأخرين أدخلوا في طرقهم بعض ألفاظ واصطلاحات وتقسيمات ذهنية من التراث اليوناني الدخيل للرد على الخصوم، ولأن تكون إجاباتهم داحضة لمفاهيم واعتبارات أصحاب هذا التراث على مقتضى مصطلحاتهم، ومنهم المؤلف ابن الأنباري كما صرح به في مقدمة هذا الكتاب الذي بين أيدينا حيث يقول: «وخاطبت كل طائفة باصطلاحها، لأوضح وجه افتضاحها في مقام الخصام».

ولهذا قسموا الموجود العيني إلى جوهر وعرض، وعرفوا العالم بأنه «جواهر وأعراض».

والجوهر عندهم: هو حادث متحيز بالذات.

والعرض: هو موجود قائم بمتحيز، أي يحتاج في وجوده إلى محل يقوم به، كالألوان والأكوان.

والجسم: هو مؤلف من جوهرين فصاعداً.

وأما الجوهر عند الحكماء: فهو ماهية إذا وُجدت في الأعيان كانت لا في موضوع.

والعرض عندهم: هو ماهيَّةٌ إذا وجدت في الأعيان كانت في موضوع أي محل مُقوِّم لما حَلّ فيه.

وقالوا: الجوهر إن كان حالاً في جوهر آخر فصورة، إما جسمية أو نوعية، وإن كان محَلاً فهيولى، وإن كان مركباً فجسم، وإلا فعقل. وهذا التقسيم بناء على نفيهم الجوهر الفرد.

قال المتكلمون: لا جوهر إلا المتحيز، فإما أن يقبل القسمة وهو الجسم، أو لا يقبلها وهو الجوهر الفرد.

ومن الواضح أن هذا التقسيم للموجود العيني إلى جواهر وأعراض قسمة ذهنية، بمعنى يستحيل تحققها في الخارج، لأن انفصال الجوهر عن العرض مستحيل. =

ونفتقر الآن في بيان تمهيد بناء هذا البرهان إلى بيان تمهيد إثبات أربع قواعد:

القاعدة الأولى: في بيان إثبات الأعراض.

القاعدة الثانية: في بيان إثبات حدثها.

القاعدة الثالثة: في بيان استحالة تعري الجواهر عنها.

القاعدة الرابعة: في بيان استحالة حوادث لا أول لها.

فيترتب على ذلك أنها لم تسبق الحوادث، وما لم يسبق[1] الحوادث فهو حادث.

(مطلب في إثبات الأعراض)[2]:

فأما بيان البرهان على ثبوت القاعدة الأولى في إثبات الأعراض[3] فهو أنّا نقول: لا خفاء ولا خلاف في أن الجسم يتحرك ثم يسكن، مع

= (انظر: الباقلاني: الإنصاف، ص ١٦؛ إمام الحرمين الجويني: الإرشاد، ص ١٧، وله: الشامل، ص ١٤٢؛ الجرجاني: التعريفات، ص ٥٢، ٥٤، ٩٩، وله: شرح المواقف، ص ٨١ ـ ٨٢، ١٩١ ـ ١٩٢، ٣٥٠؛ التفتازاني: شرح المقاصد ١/١٢٨؛ المكلاتي: لباب العقول، ص ٤٣٨).

(١) (ب): وما لم تسبق، ولعل الصحيح ما أثبته، كما جاء أيضاً على هامش الورقة [٥/أ] من نفس النسخة.

(٢) أثبت هذا العنوان اعتماداً على هامش نسخة (أ).

(٣) الخلاف في إثبات الأعراض مع «الأصم» من المعتزلة ومع طوائف من الدهرية والملاحدة السُّمَنِيّة نفوها كلها وزعموا: أن المتحرك متحرك لا بحركة، والأسود أسود لا لسواد يقوم به، ونفوا جميع الأعراض.

(انظر في هذا المطلب: الباقلاني: التمهيد ص ١٨ ـ ١٩، وله: الإنصاف، ص ١٧؛ البغدادي: أصول الدين، ص ٣٦ ـ ٣٧؛ الجويني: الإرشاد، ص ١٨، وله: الشامل، ص ١٨٠ ـ ١٨٦؛ القاضي عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة، ص ٩٦).

وجوده في كلا الحالين فلا يخلو: إما أن يكون تحرك لذاته، أو لمعنى، أو لا لذاته ولا لمعنى.

بطل أن يقال: تحرك لذاته، لأنه لو كان تحرك لذاته لوجب أن لا يزال متحركاً (أبداً)[1] لوجود العلة التي توجب تحركه، وهي ذاته، كما لو كان متحركاً لمعنى والمعنى موجود، فدل على أنه ليس متحركاً لذاته.

وبطل أن يقال: تحرك لا لذاته ولا لمعنى، لأنه لا خلاف في التفرقة بين كونه ساكناً وكونه متحركاً، إذ المشاهد (بالحس لا ينكره ذو حس)[2] وإذا ثبت التفرقة بين كونه ساكناً وكونه متحركاً، فيستحيل (التفرقة)[3] بين الشيء وذاته، إذ الشيء لا يخالف ذاته، فدل على أن المخالفة (المعلومة ضرورة)[4] إنما / عادت إلى معنى زائد على [٢/أ] الذات، وهو ما ذهبنا إليه. ثم مع الاعتراف بالاختلاف لا ينفع نفي المقتضى لوجود الاعتراف بإثبات ما وقع فيه الخلاف، وهو وجود المعنى الزائد على الذات الذي هو العرض الذي تعلق لنا بإثباته الغرض.

ويحكى عن أبي الهذيل العلاف[5] أنه ناظر بعض منكري

---

(١) ما بين القوسين مطموس في (أ).

(٢) ما بين القوسين مطموس في (أ).

(٣) ما بين القوسين مطموس في (أ).

(٤) ما بين القوسين مطموس في (أ).

(٥) أبو الهذيل العلاف: هو محمد بن الهذيل بن عبدالله بن مكحول، المعروف بالعلاف، كان شيخ البصريين في الاعتزال، ومن أكبر علمائهم، وكان قوي الحجة، كثير الاستعمال للأدلة والإلزامات، وهو شيخ «الهذيلية» التي نسبت إليه، ولد بالبصرة سنة ١٣١هـ، وتوفي بها سنة ٢٣٥هـ وقيل: في غيرها.

(انظر عنه وآرائه: ابن المرتضى: المنية والأمل، ص ٢٥ ـ ٢٨؛ ابن النديم: الفهرست، ص ١ من التكملة؛ البغدادي: الفرق بين الفرق، ص ١٢١ ـ ١٣٠؛ =

الأعراض، فقال له في بعض مناظرته: كم حَدُّ القذف؟ فقال: ثمانون جلدة، فقال له: فكم حد الزنا؟ فقال: مائة جلدة، فقال له: ما الجلد، أهو الآلة، أو معنى زائد، أو أي شيء هو؟ فقال: هو لا شيء. فقال له أبو الهذيل: بكم حد الزنا أكثر من حد القذف؟ فقال: بعشرين، فقال له أبو الهذيل: (فإذن)[1] لا شيء أكثر من لا شيء بعشرين، فانقطع.

(مطلب في إثبات حدوث الأعراض)[2]:

وأما بيان البرهان على ثبوت القاعدة الثانية في إثبات حدثها[3] فنقول:

= الإسفراييني: التبصير في الدين، ص ٤٢ ــ ٤٣؛ الشهرستاني: الملل والنحل ١/٤٩؛ ابن خلكان: وفيات الأعيان ٣/٣٩٦ ــ ٣٩٧).

(١) (أ): فإذا.

(٢) أثبت هذا العنوان اعتماداً على هامش النسخة (أ).

(٣) يقول إمام الحرمين الجويني في كتابه «الإرشاد»، ص ٢٠:
«والغرض من ذلك ــ أي من إثبات حدوث الأعراض ــ يترتب على أصول:
منها: إيضاح استحالة عدم القديم.
ومنها: استحالة عدم قيام الأعراض بأنفسها واستحالة انتقالها.
ومنها: الرد على القائلين بالكمون والظهور».
إلا أن الذين أثبتوا الأعراض اختلفوا في حدوثها، فقال المسلمون وكل من أقر بشريعة بحدوثها.
واختلفت الدهرية:
فمنهم من قال بحدوث الأعراض، وزعم أن الأجسام ــ أي الجواهر ــ سابقة لها، وهذا قول أصحاب الهيولى منهم.
ومنهم من قال: إن الأعراض حوادث إلا أنه لا حادث منها إلا وقبله حادثٌ، ولا حركة إلا وقبلها حركة أو سكون، ولا سكون إلا وقبله حركة.
وزعم آخرون منهم: أن الأعراض قديمة في الأجسام غير أنها تكمن في الأجسام، فإذا ظهرت الحركة في الجسم كَمُن السكون فيه، وإذا ظهر السكون كمنت الحركة فيه، وكذلك كل عرض ظهر كَمُن ضده. =

الدليل على ذلك أن المحل يتحرك تارةً ويسكن أخرى فلا يخلو[1]: إما أن تكون الحركة[2] في حال السكون[3]، أو لا.

فإن كانت الحركة في حال السكون فيجب أن يكون المحل ساكناً متحركاً في حالة واحدة، وذلك محال.

ولا يستقيم دعوى كون الحركة والسكون، لأنه إذا استحال كون المحلّ الواحد ساكناً متحركاً استحال كون الحركة والسكون قائمين به.

وإن كانت معدومة، فهو ما ذهبنا إليه، لأن ما كان بعد أن لم يكن فإنه يكون محدَثاً لا محالة.

(مطلب في استحالة تعري الجواهر عن الأعراض)[4]:

وأما بيان البرهان على ثبوت القاعدة الثالثة في استحالة تعري الجواهر عنها[5]:

= (انظر: الباقلاني: التمهيد، ص ١٨ ــ ١٩، وله: الإنصاف، ص ١٧؛ البغدادي: أصول الدين، ص ٥٥؛ الجويني: الإرشاد، ص ٢٠، وله: الشامل، ص ١٨٩ وما بعدها؛ القاضي عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة، ص ١٠٤).

(١) كلمة «فلا يخلو» مكتوبة في (أ) بزيادة الألف الفاصلة دائماً، وفي (ب) بالرمز هكذا «فلا يخ».

(٢) الحركة: حصول الجوهر في حيز بعد أن كان في حيز آخر، وقيل: كونان في آنين في مكانين.

(٣) السكون: حصول الجوهر في الحيز الواحد أكثر من زمان واحد، وقيل: كونان في آنين في مكان واحد. (انظر: الفخر الرازي: المحصل، ص ١٤٠؛ السيد الشريف الجرجاني: التعريفات، ص ٥٧).

(٤) أثبت العنوان اعتماداً على هامش النسخة (أ).

(٥) اختلفت آراء المذاهب في أن الجسم هل يخلو عن العرض وضده أم لا؟
(أ) فالذي صار إليه المتكلمون من الأشاعرة أن الجوهر لا يخلو عن كل جنس من=

فنقول: إن الجواهر متى كانت موجودة فلا تخلو: إما أن تكون مجتمعة، أو مفترقة، أو لا مجتمعة ولا مفترقة.

فإن كانت مجتمعة أو مفترقة، فالاجتماع والافتراق[1] عرضان، فقد ثبت أنها لا تخلو عن الأعراض.

فإن كانت لا مجتمعة ولا مفترقة فمستحيل، لأن كل جوهرين شاغلين لحيِّزين[2] لا يخلو: إما أن (يكونا)[3] مجتمعين أو مفترقين.

فإن ادعوا: أن الجواهر في الأزل لم تكن مجتمعة ولا مفترقة، ثم اجتمع منها ما اجتمع، وافترق منها ما افترق!!

= الأعراض، وعن جميع أضداده، إن كان له ضد أو أضداد.
(ب) وجوزت الدهرية خلو الجواهر عن جميع الأعراض في الأزل، وقالوا: إن الجواهر كانت خالية في الأزل عن جميع أجناس الأعراض ولم يجوزوها فيما لا يزال، وهم بعض القائلين بأن الأجسام قديمة بذواتها، محدثة بصفاتها.
(ج) وجوزت الصالحية من المعتزلة وجود الجوهر خالياً عن جميع الأعراض.
(د) وأما البصرية منهم يجوزونه في غير الأكوان.
(هـ) والبغدادية منهم فيجوزون خلوه عن الأعراض في الألوان. (انظر: البغدادي: أصول الدين، ص ٥٦ ــ ٥٧؛ الجويني: الإرشاد، ص ٢٣ ــ ٢٤، وله: الشامل، ص ٢٠٤ ــ ٢٠٥؛ الجرجاني: شرح المواقف، ص ٤٤٩).

(١) الاجتماع: تقارب أجسام بعضها من بعض، وهذا التعريف اختاره السيد الشريف الجرجاني، ولكن تعريف الفخر الرازي أدق منه، وهو: حصول الجوهرين في حيز واحد بحيث لا يمكن أن يتخللهما ثالث.
الافتراق: كون الجوهرين في حيزين بحيث يمكن أن يتخللهما ثالث. (الرازي: المحصل، ص ١٤١؛ الجرجاني: التعريفات، ص ٤، ٢١).
(٢) وفي النسختين: لجزأين، والتصويب من «الشامل»، ص ٢٠٦.
(٣) (أ): أن يكون.

/ فنقول: الذي اجتمع منها لا يخلو: إما أن يكون عن افتراق، [٢/ب] أو عن غير افتراق.

فإن (كان)[١] عن افتراق فقد قام بها الافتراق قبل ذلك.

وإن كان عن غير افتراق فهو باطل، لأن كل موجودين حدث فيهما وصف الاجتماع بعد أن لم يكن، فلا بد أن يحدث الالتصاق عن تباين[٢].

وكذلك حكم ما افترق منها لا يخلو: إما أن يكون عن اجتماع، أو عن غير اجتماع.

فإن كان عن اجتماع، فقد وجد قيام الاجتماع بها قبل ذلك.

وإن كان عن غير اجتماع، فهو باطل، لأن كل شيئين موجودَيْن حدث فيهما وصف الافتراق، فلا بد أن يحدث التباين بعد الإلتصاق.

ثم نقول: قبولها[٣] الأعراض فيما لا يزال لا يخلو: إما أن يكون لذواتها، أو لمعنى، أو لا لذواتها ولا لمعنى.

فإن قلتم[٤]: لذواتها، فيلزم قبولها الأعراض في الأزل[٥]، لوجود ذوات الجواهر عندكم في الأزل.

---

(١) في النسختين: فإن كانت.
(٢) التباين: ما إذا نسب أحد الشيئين إلى الآخر لم يصدق أحدهما على شيء مما صدق عليه الآخر. (الجرجاني: التعريفات، ص ٣٤).
(٣) أي قبول الجواهر الأعراض.
(٤) (أ): وإن قلتم.
(٥) الأزل: استمرار الوجود في أزمنة مقدرة غير متناهية في جانب الماضي، كما أن الأبد: استمرار الوجود في أزمنة مقدرة غير متناهية في جانب المستقبل. (التعريفات، ص ١٠).

وإن قلتم: لمعنى، لزمكم القول بقيام ذلك المعنى بالجوهر.

وإن قلتم: إن قبولها الأعراضَ لا لذواتها ولا لمعنى، فهو باطل، لأنه لو جاز أن يثبت هذا الحكم في وقت مخصوص ـ مع جواز أن يثبت قبله أو بعده من غير مُقْتضٍ ـ جاز أن يثبت الجوهر من غير مقتض، وذلك محال.

فلم يبق إلا القطع بأن الجواهر إنما يقبل الأعراض لذواتها، فوجب أن لا يَعْرَى عنها[1].

فإن قيل: ألستم تقولون إن الخلق إنما (يختص)[2] بما لا يزال، دون ما لم يزل، فكذلك نقول في الأعراض.

قيل: الفرق بينهما ظاهر من وجهين:

أحدهما: أن الذي أحلناه خلق أزلي، لأن الأزلي: ما لا أول لوجوده، والخلق: ما افتتح إيجاده، فيستحيل الجمع بينهما. والـذي (جوّزْناه خلق مفتتح، فحيث يُتَصور)[3] ذلك يجوز، ثم إذا تُصوِّر ذلك افتقر إلى اقتضاء مُقتضٍ، (وأنتم تزعمون)[4] أن الجواهر تقبل الأعراض من غير مقتض فيما لا يزال، وإن أثبتم اقتضاء مقتض يخصص الجواهر لقبول الأعراض فقد بلغتمونا غايـة الأعراض، لأنكم أثبتم مُـدبِّراً / [٣/أ] مُخصِّصاً، وكفيتمونا مؤنة التطويل.

---

(١) انظر أيضاً: إمام الحرمين الجويني: الشامل، ص ٢٠٦ ـ ٢٠٨.

(٢) (ب): تختص.

(٣) ما بين القوسين غير ظاهر في (أ) بأثر من الرطوبة.

(٤) ما بين القوسين غير ظاهر في (أ) بأثر من الرطوبة.

والوجه الثاني: أنّا لو تجوزنا فقلنا الخلق بالقدرة لم يلزمنا ما يلزمكم ــ لو قلتم: إنه قَبِل العرض[1] لذاته ــ لأنه يلزمكم إثبات العرض في الأزل، لأنكم أثبتم ذواتها في الأزل، ونحن لم نثبت للخلق قبل حدوثه ذاتاً، فيلزمنا ما يلزمكم.

فبان الفرق، فثبت أن الجواهر لا تنفك عن الأعراض[2].

(مطلب في استحالة حوادث لا أول لها)[3]:

وأما البرهان على ثبوت القاعدة الرابعة في استحالة حوادث لا أول لها:

فهو أنّا نقول: لو قلنا شرط كل حادث أن ينقضي قبله آحاد لا نهاية لها لأدى ذلك إلى أنه لا يحدث حادث إلا بعد أن ينتهي (ما لا ينتهي)[4]، وذلك محال، لأن في إثبات حوادث لا أول لها نفياً لجملة الحوادث، فإنها لو ثبتت لكان كل واحد منها مشروطاً بانتهاء ما لا ينتهي قبله[5]، وكلما علق ثبوته على محال كان محالاً.

ثم نقول: نفي الأزلية لا يخلو: إما أن يرجع إلى موجود واحد، أو إلى موجودات.

---

(١) في النسختين: الفرض، وهو تحريف.

(٢) وردت هذه الشبهات وردها مفصلاً في «الشامل» للجويني، ص ٢٠٦ ــ ٢٠٨.

(٣) أثبت العنوان اعتماداً على هامش النسخة (أ).

(٤) زيادة في (ب).

(٥) وعلى هامش النسختين: «لو قال: «لأدى إلى انتهاء ما ينتهي قبله» مقام قوله «مشروطاً بانتهاء ما لا ينتهي» لكان أولى كما لا يخفى، نقل من خطه».

بطل أن يرجع إلى موجود واحد، لأنه يؤدي إلى إثبات قديم لا أول له، وأنه ليس من الحوادث.

وبطل أن يرجع إلى موجودات، لأن كل حادث له أول، فإثبات حادث لا أول له متناقض، لأن حقيقة الحادث: ما له أول.

وإذا ثبت أن هذا حقيقة الحادث، فكذلك حقيقة الحوادث كلها، لأن الحقائق لا تختلف بانضمام آحاد إلى آحاد. ألا ترى أن الجوهر الواحد لَمّا كان من (حقيقته)[1] التحيز كان هذا الحكم ثابتاً لكل الجواهر، لأن الحقائق لا تختلف بالاجتماع والانفراد[2].

فثبت استحالة حوادث لا أول لها، وأن المعلق حدوثه بتقديم حدوث عليه مستحيل.

وما ذلك في ضرب المثال إلا بمنزلة من قال: لا أعطيك ديناراً إلا أعطيك قبله درهماً، ولا أعطيك درهماً إلا أعطيك قبله ديناراً، فإنه لا يتصور أن يعطيه ديناراً ولا درهماً على مقتضى شرطه.

[٣/ب] **فإن قيل**: إذا لم يبعد إثبات حوادث لا آخر لها، فلم يبعد / إثبات حوادث لا أول لها؟

---

(١) في النسختين: حقيقة، ولعل الصحيح ما أثبته.

(٢) وعلى هامش النسختين: «بقي فيه شيء، وهو أن الدهرية إنما يدعون قدم النوع، لا قدم الأشخاص، وما ذكره هذا الفاضل إنما يدفع توهم قدم الأشباح، لا قدم الأنواع فلا بد من ردهم، لولا المضيق لأوردنا ذلك على التفصيل إلا أنه مستقصى في كتب الكلام، نقل من خطه».

قلنا: هذه المعارضة[1] ساقطة لظهور الفرق بينهما، لأن حقيقة الحادث: ما له أول، ففي نفي الأولية نفي حقيقة الحدوث، وليس حقيقة الحادث: ما له آخِر، فبان الفرق بينهما.

ثم نقول: نحن (إنما)[2] أحلنا انتهاء ما لا نهاية له بمرور الواحد بعد الواحد، وقضينا باستحالة دخول ما لا يتناهى في الوجود، بخلاف ما ألزمتموه، فإن الحوادث إذا كان لها أول، ثم كانت تتعاقب فلا يدخل في الوجود إلا معدود، (فلا ينقضي)[3] إلا محدود.

وما نظير هذا الإلزام على ما قلنا في ضرب المثال إلا بمنزلة قول من قال: لا أعطيك ديناراً إلا أعطيك بعده درهماً، ولا أعطيك درهماً إلا أعطيك بعده ديناراً، فإن إعطاءه غير مستحيل، بخلاف ما إذا قال: لا أعطيك ديناراً إلا أعطيك قبله درهماً، ولا أعطيك درهماً إلا أعطيك قبله ديناراً، فإن إعطاءه مستحيل على ما قد قدمنا[4].

فبان الفرق بينهما، وبان بما بَيّنا استحالة حوادث لا أول لها.

وإذا بان بالبرهان إثبات الأعراض، وإثبات حدثها، واستحالة

---

(١) المعارضة: هي إقامة الدليل على ما أقام الدليل عليه الخصم (الجرجاني: التعريفات، ص ١٤٨).

(٢) ساقط في (ب).

(٣) (ب): يقتضي، وهو تحريف.

(٤) وقد نجد هذا المثال عند الجويني في كتابيه: الإرشاد، ص ٢٥ ـ ٢٧؛ والشامل، ص ٢١٥ ـ ٢١٦، ٢١٩ ـ ٢٢٠ ولعل المؤلف ابن الأنباري استفاد منه، وأخذ عنه.

تعري الجواهر عنها، واستحالة حوادث لا أول لها، وأنها لم تسبق الحوادث، فما لم يسبق الحوادث فهو حادث[1].

والدليل على أن ما لم يسبق[2] الحوادث فهو حادث: (أنه)[3] مُساوٍ لها في الوجود، وليس له من الحظ في الوجود إلا (بمثل)[4] ما لها. ألا ترى أن قائلاً لو قال: إن زيداً لم يفارق قط عمراً، وأن زيداً له أربعون سنة، لكان قد أوجب لعمرو ما وجب لزيد، إذا كان الخبر صدقاً، فكذلك ههنا[5].

فإن قيل: لو لزم القول بأن ما لا يسبق الحوادث فهو حادث للزم أن يقال: ما لا يسبق الأعراض فهو عرض، وما لم يسبق الألوان فهو لون!

قلنا: هذه معارضة لفظية لا معنى لها، تشبه مغالطات

---

(١) وعلى هامش كل من النسختين ما نصه: «قوله: «فما لم يسبق الحوادث فهو حادث»، أقول: إن معنى عدم سبق الحوادث إنما هو بالنظر إلى الرتبة لا إلى الزمان، بمعنى أن الحوادث لم تسبق الحوادث في كونها موجودة بعد أن لم تكن، لا أنها لم تسبقها زماناً لما أنه معلوم ضرورة، فإن بعض الحوادث مقدم على بعضها زماناً، إذ الحادث في السنة الماضية مثلاً ليس بمستوٍ بالحادث في سنتنا هذه، فتحقق أن المراد بذلك عدم سبقها في كونها موجودة بعد أنْ لم تكن، فافهم، نقل من خطه».

(٢) (ب): لم تسبق.

(٣) (ب): أنها.

(٤) (ب): مثل.

(٥) انظر هذا الدليل: الباقلاني: التمهيد، ص ٢٢ ـ ٢٣؛ البغدادي: أصول الدين، ص ٦٠؛ وانظر أيضاً نقد ابن تيمية له في «درء تعارض العقل والنقل» ١/ ١٢٠ ـ ١٢٢؛ وابن رشد في «مناهج الأدلة»، ص ١٤٢ ـ ١٤٣.

السوفسطائية[1] في إنكار المشاهدات، وجحد المحسوسات بضروب التخيلات، وما يراه النائم / من الأحلام في المنامات، ومثله لا يقبل في [٤/أ] المعارضات.

وعلى تقدير القبول قلنا: في بيان الفرق مقامان:

المقام الأول: أن (ما)[2] لا يسبق الحوادث، وكان مقارناً لها[3]، فإنه يوجب أنه لم يكن فكان، ولا يتحقق هذا في قولهم: «أن ما لا يسبق

---

(١) السوفسطائية: كان معنى اسمهم في أصله اليوناني «مُعلِّمو بيان»، فلما أساؤا استعمال الجدل، وأصبحوا مغالِطين، ومُعلِّمي مغالطة، تحول اللفظ تبعاً لذلك، وشاع بهذا المعنى في العربية وفي اللغات الأوروبية الحديثة.
كانوا يطوفون في المدن، يلقون الخطب الخلابة، ويتحدثون فيما يقترح عليهم من موضوعات تأييداً لرأي، أو نقضاً له، أو تأييداً ونقضاً على التوالي. لا يقصدون إلى بيان الحق، بل إلى الدلالة على مقدرتهم الخطابية والجدلية، فيتقاطر عليهم شباب الأسر الغنية يطلب منهم دروساً فيتقاضون أجوراً عالية.
كان جدلهم في الواقع سهلاً يسيراً، إذ كانوا يعتمدون على الألفاظ المشتركة التي تؤخذ على أكثر من معنى، يلعبون بمعانيها المختلفة، فيبهرون السامع، أو يربكون الخصم، وكانوا يعارضون المذاهب الفلسفية بعضها ببعض، وينتقدون حجج أحدهما بحجج الآخرين دون أن يشتغلوا هم بالفلسفة، ويعارضون العقائد والأخلاق والعادات بعضها ببعض عند مختلف الشعوب.
فشككوا الناس في العقل، والحق، والخير والشر، والعدل والظلم، ودافع بعضهم عن الشهوة الأمارة بالسوء، فسماها الطبيعة، وحبذا الرجل القوي الذي يتبع طبيعته غير حامل بالمبادىء الخلقية، وعلل هذه المبادىء بأنها اختراع العامة، ضعاف العقول.
ومن مشاهيرهم بروتاغوراس (٤٨٠ ــ ٤١٠ق.م) فقد قال كلمة بقيت عنواناً على الشك، هذه الكلمة هي «الإنسان مقياس الأشياء جميعاً». (انظر: البير ريفو: الفلسفة اليونانية أصولها وتاريخها، ترجمة د. عبدالحليم محمود وزميله، دار العروبة، القاهرة، ص ٩٨ ــ ١٠٢؛ يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٤٥ ــ ٤٦).
(٢) ساقطة من (ب).
(٣) جاء على هامش النسختين: أي مقارِناً لها في حقيقة الحدوث.

الأعـراض فهو عـرض، وما لا يسبق الألـوان فهو لـون»، فـإن الحس والمشاهدة تدفع ذلك، فالمعارضة به من أرك المعارضات وأسقطها.

المقام الثاني: أن ما لا يسبق الحوادث قـد شاركـه في حقيقة الحدوث، لأنه من حيث إنه لم يسبق الحادث فقد تأخر، وكان بعد أن لم يكن. فلما وقعت المشاركة بينهما فيما يعود إلى حقيقة الحدوث لزم الحكم بحدوثه، بخلاف قولك: «ما لا يسبق الأعـراض فهو عـرض، وما لا يسبق الألوان فهو لون»، إذ ليس في ذلك ما يوجب مشاركة بينهما في حقيقة العرض[1].

وسقوط هذه المعارضة الفاسدة، الركيكة، الباردة، وظهور ما فيها من الفساد يغني عن الإفساد، فثبت أن العالم محدَث.

البرهان الثاني

(من البراهين العشرة التي في الدلالة على حدوث العالم)[2]

أنّا نقول: قضية العقل المحض تقتضي أن كل متغير، أو متكثر فهو ممكن الوجود باعتبار ذاته، وكل ممكن الوجود باعتبار ذاته فوجوده بإيجاد غيره، والعالم متغير، أو متكثر، فوجوده بإيجاد غيره.

وكل ممكن فهو باعتبار ذاته يجوز أن يوجَد، ويجوز أن لا يوجَد، فإذا ترجح جانب الوجود على جانب العدم احتاج إلى مرجح، (لبطلان الترجيح بلا مرجح)[3]، والمرجح يستحيل أن يكـون من جهة ذاتـه ووجوده فقط، وذلك لوجهين:

---

(١) انظر أيضاً: البغدادي: أصول الدين ٥٩ ــ ٦٠؛ الجويني: الشامل، ص ٢٢٢.
(٢) ما بين القوسين جاء في هامش النسختين.
(٣) سقط ما بين القوسين من (أ) وأضافه الناسخ بهامشها عند التصحيح.

أحدهما: أن الموجِب بذاته لا يخصِّص مِثلاً عن مِثل، لأن نسبة أحد المِثلين(1) إليه كنسبة الآخر، فإذا وجد التخصيص لأحد المِثلَيْن دل على أنه لم يكن التخصيص بالذات، لأنه لو كان بالذات لما تخصص أحدهما دون الآخر مع التماثل، ولا وجه لمنع التماثل، فإنه لا خلاف في أن الجائز يتماثل طرفاه(2)، ونسبة أحد الطرفين إلى الذات ــ من حيث هي ذات ــ على حدٍّ واحد، فبطل الإيجاب الذاتي.

والوجه الثاني: أن الموجِب بالذات لا بد أن يكون بينه وبين / [٤/ب] الموجب مناسبة ليتحقق وجود الموجب، وإلا فلا يتحقق وجوده. ألا ترى أنّا لو تصورنا ذاتين لا نسبة بينهما، ولا تعلق بوجه ما، لم يقض العقل بوجود إحداهما عن الأخرى. وواجب الوجود تعالى منزه في ذاته عن كل وَجْهٍ، ونِسَبٍ، وتعلّق، وسبب، فثبت أن الإيجاب الذاتي غير معقول، فبطل الإيجاب الذاتي، فتعين الإيجاب الاختياري(3).

---

(١) المِثْلان: هو كل شَيْئَيْن سَدّ أحدهما مسد الآخر فيما يجب، ويجوز، ويستحيل من الصفات. (انظر أحكامه في «الإرشاد»، للجويني، ص ٣٤ ــ ٣٥؛ وفي «الشامل» له، ص ٢٩٢ وما بعدها؛ وفي «المحصل»، للرازي، ص ٢٠٦).

(٢) أي الوجود والعدم.

(٣) انظر: الشهرستاني: نهاية الإقدام، ص ١٥ ــ ١٦؛ وزاد الآمدي في «غاية المرام في علم الكلام»، ص ٢٥١ ــ ٢٥٢ نقلاً عن «الشهرستاني» وجهاً ثالثاً لاستحالة كون المرجح من جهة ذاته فقال: «إن الوجود والذات لا اختلاف فيهما بين موجود وموجود، وهما في الواجب والجائز بمعنى واحد، فلو أوجب الوجود ــ من حيث إنه ذات ووجود ــ لم يكن إيجاده لغيره ــ بذلك الاعتبار ــ بأولى من وجوده هو بغيره بناء على ما اشتركا فيه من ذلك الاعتبار». ولم أهتد إلى مكان هذا الوجه الثالث في «نهاية الإقدام»، مع أن الشهرستاني ذكر الوجهين الأول والثاني فيه، ثم ضعف الآمدي هذه الوجوه الثلاثة كلها.

فإن قيل: فلم قلتم إنه إذا كان موجوداً بغيره يجب أن يكون حدوثه عن عدم، فإن كون الشيء موجوداً بالشيء لا ينافي كونه دائم الوجود، لأن استناد المحدَث إلى المحدِث إنما هو من جهة الوجود فقط، فلا تأثير للعدم في صحة الإيجاد؟![1].

قلنا: ما المعنى بقولكم «عن عدم»، (فإن)[2] كان يعنى بالعدم: أنه شيء ما، يتحقق، له سبقٌ، وتقدّم، وتأخّر، ودوام، وزوال، فهذا من عمل الوهم والخيال، لأن الوهم لا يمكنه أن يتصور الأوّلِيّةَ في الشيء الحادث إلا مستنداً إلى شيء موهوم كالزمان، كما لا يتصور النهاية في العالم إلا مستنداً إلى شيء موهوم كالخلاء[3] والفضاء، وكما يستحيل فرض خلاء بين وجود الباري تعالى والعالم، فكذلك يستحيل فرض زمان بين وجوده تعالى و (بين)[4] العالم، فإنه من عمل الوهم والخيال[5].

---

(١) قارن بالشهرستاني، في نهاية الإقدام، ص ١٧.

(٢) (أ): إن، بدون الفاء.

(٣) الخلاء: هو البُعد المجرد عن المادة، سواء كان بعداً موهوماً، أي مكاناً خالياً عن الشاغل كما هو رأي المتكلمين، أو بعداً موجوداً في الخارج كما هو رأي بعض الحكماء، وهم المشائيون.
إن الخلاء جوزه المتكلمون، ومنعه الحكماء القائلون بأن المكان هو السطح. وهذا الخلاف إنما هو في الخلاء داخل العالم، وأما الخلاء خارج العالم فمتفق عليه إذ لا تقدر هناك، فالنزاع فيه إنما هو في التسمية، فإنه عند الحكماء: عدم محض، ونفي صرف يُثبته الوهم، ويقدره من عند نفسه، ولا عبرة بتقديره الذي لا يطابق نفس الأمر، وحقه أن لا يسمى بُعداً ولا خلاء، وعند المتكلمين: هو البعد الموهوم كالمفروض فيما بين الأجسام. (الجرجاني: التعريفات، ص ٦٩؛ وله: شرح المواقف، ص ٢٢٧؛ التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون ٢/٢٤٣ ــ ٢٤٤).

(٤) (أ): هو، وهو خطأ ظاهر.

(٥) قارن بالشهرستاني، في نهاية الإقدام، ص ١٨، وهذا البرهان موافق لما جاء فيه.

ولا يلزم من فرض عدم الزمان والمكان معيّةٌ بالزمان والمكان، لأن الباري تعالى منزه عن الزمان والمكان، إذ يستحيل في حقه وجود نسبة إلى الزمان والمكان معيّةً، وقبلية، وبعَدية، لأن الزمان: (عبارة)[1] عن مدة بقاء الجرم ساكناً أو متحركاً، والزمان مركب من الجوهر وكيفيته في حركته وسكونه، فلو لم يكن جسم لم تكن مدة، وإذا استحال في حق الباري أن يكون جسماً، أو محمولاً في جسم استحال أن يكون له زمان أو مدة، إذ لو كان معه مدة لكان معه أولُ غيره، ولو كان كذلك لَدَخل العدد عليهما، ودخلا بالعدد تحت نوع من أنواع الكيفية، وذلك مستحيل، تعالى اللّٰه عن ذلك علواً كبيراً.

وإذا ثبت أن تقدير الزمان والمكان من عمل الوهم والخيال، وأن العدم / ليس سبباً يتحقق، له سبق، ثبت أن معنى حدوث الشيء من [٥/أ] العدم: حدوث شيء لا من شيء، وأن قولنا: له أول، هو المعنى بحدوثه، (وأن قولنا)[2]: لم يكن فكان، هو المعنى بسبق العدم.

وإذا ثبت هذا، وكان العالم جائز الوجود: يجوز أن يوجَد، ويجوز أن لا يوجد، فإذا وجد فإنما استحق الوجود باعتبار موجِده، فوجب أن يكون واجب الوجود سابقاً عليه بالوجود والذات، فلا يكون وجودُه مع واجب الوجود بالذات والوجود جميعاً، فبان أنه يستحيل أن يكون وجود جائز الوجود مع واجب الوجود، لأن واجب الوجود مستحيل أن يكون

---

(١) مكررة في (ب).

(٢) في النسختين: وإن قلنا، والتصويب من «نهاية الإقدام»، ص ١٨.

وجوده زمانياً، وجائز الوجود لا يستحيل أن يكـون وجوده زمـانياً[1]، فلا يكونان معاً، لأنه من باب الإضافة[2] كالأبوة والبنوة، فإن أحد الشيئين إذا كان مع الثاني بالزمان، كان الثاني أيضاً معه بالزمان، بل بكل اعتبار ثبتت المعية لأحدهما ثبتت للآخَر، ومستحيل أيضاً أن يكون جائز الوجود مع واجب الوجود بالرتبة والفضيلة، لأن رتبة الواجب بذاته ليست كرتبة الواجب بغيره، فثبت أن جائز الوجود وواجب الوجود لا يجتمعان معاً بوجه من الوجوه.

(فبطل)[3] قولكم: إن جائز الوجود دائم الوجود بالواجب الوجود، أو مع واجب الوجود، إذ توهمتم أن دوام الباري زماني، وتبين[4] الوهم الذي توهمتمـوه في الدوامين، لأنكم غلطتم وأخـذتم لفظ «الدوام» (بالاشتراك)[5] المحض، وذلك غلط فاحش، لأن دوام الباري معناه: أنه واجب لذاته بذاته[6]، يستحيل في حقه الجواز والعدم من كل وجه، فهو سبحانه الأول: فلا أول قبله، الآخِر: فلا آخِر بعده، أي ليس وجوده زمانياً بخلاف العالم، فإنه ممكن الوجود، ووجوده زماني، يجوز عليه العدم، والقلة، والكثرة، والاستمرار، والانقطاع، فلو كان الدوامان معاً

---

(١) وجاء في هامش النسختين: «الأولى أن يقال: وجائز الوجود يستحيل أن لا يكون زمانياً، لما تحقق أن الزمان عبارة عن مدة بقاء الجرم، فثبت التدافع والتمانع بين جائز الوجود وبين واجب الوجود، فاعرفه، من خطه».

(٢) الإضافة: هي النسبة العارضة للشيء بالقياس إلى نسبة أخرى.

(٣) (ب): وبطل.

(٤) جاء في (ب) «أن» بعد كلمة «تبين».

(٥) غير ظاهر في (أ).

(٦) وفي «نهاية الإقدام»، ص ١٩: «أنه واجب لذاته وبذاته».

بمعنى واحد للزم أن يكون دوام الباري زمانياً، أو دوام العالم ذاتياً، وكلاهما مستحيل، فثبت أن الباري تعالى كان ولم يكن معه شيءٌ[1][2].

وقولهم: إن استناد المحدَث إلى المحدِث من جهة وجوده فقط، فلا / تأثير للعدم في صحة الإيجاد. [٥/ب]

فنقول: ولو استند المحدَث إلى المحدِث من جهة وجوده فقط، لاستند كل موجود إلى موجود، ولتسلسل إلى ما لا نهاية له، ولم يستند إلى واجب الوجود، وأنتم لا تقولون به أيضاً، فثبت أنه لم يستند من جهة وجوده فقط، بل إنما استند إليه من جهة جوازه فقط، والجواز قضية أخرى وراء الوجود والعدم، ثم جواز الوجود متقدِّم على الوجود بالذات، فعلى هذا نقول: إنما وجد، لأنه كان (جائزاً)[3]، ولا نقول: إنما كان جائزاً، لأنه وُجد، فجوازه ذاتي[4]، ووجوده عرضي[5]، والذاتي مقدَّم على العرضي تقدماً ذاتياً[6].

---

(١) روى البخاري، في «صحيحه» (٤/٧٣) في أول كتاب بدء الخلق، باب ما جاء في قول الله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ﴾، وفي (٨: ١٧٥) كتاب التوحيد، باب: وكان عرشه على الماء، «عن عمران بن حصين رضي الله عنهما قال: دخلتُ على النبي ﷺ، وعقلتُ ناقتي بالباب ــ إلى أن قال ــ قالوا: جئناك نسألك عن هذا الأمر، قال: كان الله ولم يكن شيء غيره...»، وفي رواية: «ولم يكن شيء قبله»، وفي رواية في «فتح الباري» (٦: ٢٨٩): «كان الله ولا شيء معه». قال الحافظ ابن حجر: «وفيه دلالة على أنه لم يكن شيء غيره، لَا الماء ولا العرش، ولا غيرهما، لأن كل ذلك غير الله تعالى».

(٢) قارن بـ «نهاية الإقدام»، ص ١٧ ــ ١٩؛ ولعل المؤلف نقل عنه بتصرف.

(٣) (أ): جائز، وهو خطأ.

(٤) الذاتي لكل شيء: ما يخصصه ويميزه عن جميع ما عداه.

(٥) العرضي: هو ما كان خارجاً عن الماهية، كالضاحك والكاتب بالنسبة للإنسان.

(٦) انظر أيضاً في «نهاية الإقدام»، ص ١٩ ــ ٢٠.

وقد قدمنا أن جائز الوجود مستحق العدم باعتبار ذاته لولا موجِده[1]، فكان مسبوقاً بموجده، ومسبوقاً بعدم ذاته، فاستحقاق وجوده عرضي، واستحقاق عدمه ذاتي، فهو إذن مسبوق بوجود واجب، ومسبوق بعدم جائز، فثبت أن له أولاً، فالجمع بين ما له أول وما لا أول له مستحيل.

فإن قيل: ما الفرق بين وجوب العالم بإيجاب الباري، ووجوده بإيجاد الباري (عز اسمه)[2]، فإنه إذا كان العالم جائزاً في ذاته، واجباً بسببه فقد وجد معه، لأن السبب وإن سبق المُسبَّب بالذات، فإنه يكون معه في الوجود، ألا ترى أنك تقول: تحركت يدي فتحرك كُمّي، ولا خلاف في أن حركة اليد سبب لحركة الكم، وإن كانا قد تحركا معاً في حالة واحدة.

قلنا: وجود الجائز بإيجاد موجِده صحيح، بخلاف وجوبه بإيجاب موجِبه، وهذا، لأن معنى الجائز: ما جاز وجوده وجاز عدمه، لا ما جاز وجوده وجاز امتناعه، لأن الجائز إنما استفاد من المرجِح وجودَه لا وجوبه، إلا أنه بعد الوجود عرض له الوجوب، لا باعتبار ذاته، بل باعتبار النظر إلى ملاحظة سببه، لا أَنّ السبب أفاده أوّلاً الوجوب، ثم

(١) يقول سيف الدين الآمدي، في «غاية المرام في علم الكلام»، ص ٢٦١: «وما قيل من أن الخلق مستحق العدم باعتبار ذاته فغلط من قائله، إذ لو استحق العدم لذاته لكان ممتنعاً ولما تصور وجوده ولا بغيره، ولخرج عن كونه ممكناً، بل كما أن الوجود ليس له لذاته، كذلك العدم، ولا يكون أحدهما سابقاً، لكن قد يكون ما هو علة ومرجح للوجود بوجوده، هو علة ومرجح للعدم بعدمه، فإن تحقق وجوده لزم الوجود، وإن تحقق عدمه لزم العدم لا محالة».

(٢) زيادة في (ب).

عرض له الوجود، لأنه كان ممكن الوجود، لا ممكن الوجوب، يدل عليه أن الواجب والمستحيل طرفان، والجائز واسطة بينهما أي ليس بواجب ولا مستحيل، بل جائز الوجود والعدم، والوجود والعدم متنافيان[1] لا واسطة بينهما كالحياة والموت / فالذي يستند إلى المُوجِد منهما في [٦/أ] الجائز الوجود فقط. فيصح أن يقال: أوجده أي أعطاه الوجودَ، ثم (لزم)[2] الوجوب بعد الوجود لزوم العرضي، لا الذاتي.

فنحن إذا قلنا: وُجِد بإيجاد الباري، أخذنا نفس المستفاد الذاتي، وأنتم إذا قلتم: وجَب وجودُه بإيجابه، أخذتم العرضي، وقدمتموه على الذاتي، والذاتي مقدم على العرضي، فكان قولنا أحق بالسداد وأقرب إلى منهج الحق والرشاد.

وإذا ثبت أن الوجود هو المستفاد الحادِث لا الوجوب، بطل الإيجاب الذاتي الذي استندوا إليه، وعولوا في ترجيح دعواهم[3].

وأما تمسكهم بالمثال الذي ضربوه وهو حركة الكم بحركة اليد، **فعلى رأي** لا نسلم أن حركة اليد سبب في حركة الكم، ولا نقول بالتولد[4]، بل هو كما أنكم تقولون: إن المادة سبب ما في وجود الصورة

---

(١) التنافي: هو امتناع اجتماع الشيئين في محل واحد، في زمان واحد، كما بين الوجود والعدم. (انظر: الجرجاني: التعريفات، ص ٤٦، و١٠٨ هامش).

(٢) وفي «نهاية الإقدام»: لزمه، وهو أنسب.

(٣) انظر أيضاً: نهاية الإقدام، ص ٢٠ ـ ٢٢، وقد ضعف الآمدي هذا الاستدلال في «غاية المرام»، ص ٢٥٢ وما بعدها.

(٤) التولد: وهو أن يحصل الفعل عن فاعله بتوسط فعل آخر، كحركة المفتاح بحركة اليد، فإن حركة اليد أوجبت لفاعلها حركة المفتاح، سواء قصدها أم لم يقصدها.
فقال أكثر المعتزلة المثبتين للتولد: أن الأسباب موجبة لمسبباتها. (الأشعري: مقالات الإسلاميين ٢/٨٨؛ البغدادي: الفرق بين الفرق، ص ١٣١؛ الجرجاني: التعريفات، ص ٧٢؛ وله: شرح المواقف، ص ٥٢٠).

حتى يصح أن يقال: لولا المادة لما وجدت الصورة، وهما موجودان معاً، وليس وجود الصورة عندكم بإيجاب المادة، بل بإيجاب العقل الفعال، وهو واهب الصور، المدبر لفلك القمر، المفيض لها على مركبات العالم على غرضكم.

ثم لو سلمنا على رأي: أن حركة اليد سبب في حركة الكم فنقول: إنه لا يمتنع أن يوجَد السبب والمسبَب معاً في زمان واحد، ولكن إذا كان وجودهما أولياً زمانياً، وبينهما مناسبة كحركة الكم مع حركة اليد، وكالاستطاعة مع الفعل، وإنما الممتنع: وجود ما لا أول له مع ما له أول، ووجود ما وجوده زماني مع وجود ما ليس وجوده زمانياً.

وقد قدمنا وجهة امتناع هذه المعيّة الزمانية، والقبليّة، والبعديّة في حق الباري (تعالى)[1]، وأن وجوده ليس زمانياً، وأنه لا مناسبة بينه وبين العالَم إلا من جهة الفعل والفاعلية، والفاعل مقدَّم على المفعول بكل حال، فبان ضعف هذا الخيال، وما تمسكوا من ضرب المثال، وأنه من سخيف المقال، وقد نبه الباري عليه في كتابه فقال: ﴿فَلَا تَضْرِبُوا لِلَّهِ الْأَمْثَالَ﴾ / الآية[2]. [٦/ب]

فإن قيل: هل كان يمكن أن يحدُث العالم قبل حدوثه، بحيث يكون نسبة حدوثه إلى وقتنا هذا أكثر زماناً؟

فنقول: إنما حدث العالم حيث يُتَصور حدوثه، والحادث: ما له أول، والقديم: ما لا أول له، والجمع بين ما له أول، وما لا أول له

---

(١) زيادة في (ب).

(٢) سورة النحل: آية ٧٤.

مستحيل. وما هذا إلا بمنزلة قول القائل: هل يمكن أن يحدُث العالم (أكثر)[1] مما هو عليه، بحيث تكون نسبة نهايته إلى مكاننا هذا (أكثر)[1] مسافة، فتناهى الزمان كتناهي المكان[2].

فإن قيل: البرهان العقلي يدل على استحالة وجود جسم لا يتناهى وجوده بالفعل.

قلنا: والبرهان العقلي أيضاً يدل على أن كل ما حصره الوجود زماناً كان، أو مكاناً فإنه (مُتناهٍ)[3]، وما لا يتناهى لا يتصور وجوده، لأن كل كثرة زماناً كانت أو مكاناً، أو عدداً، أو غير ذلك لا تخلو: إما أن تكون غير متناهية من جهة، أو من جميع الجهات، وعلى (كلا)[4] (التقديرين)[5] يمكن أن يُفصَل منها (جُزءٌ بالتوهم)[6] أو بالفعل، فنأخذ تلك الكثرة مع ذلك الجزء شيئاً على حدة، ونأخذها بانفرادها شيئاً على حدة، فلا تخلو تلك الكثرة مع تلك الزيادة: إما أن تكون مساوية للكثرة من غير زيادة عدداً، أو مساحة، فيلزم أن تتساويا، وذلك مستحيل، وإما أن تكون غير مساوية، فيلزم منه أن تكون كثرتان غير (متناهيتين)[7]، إحداهما أكثر من الأخرى، وذلك مستحيل، فوجب التناهي.

---

(١) هكذا في النسختين، والأصح أن يكون (أكبر) كما هو نص «تهافت الفلاسفة»، ص ١١٦؛ و«نهاية الإقدام»، ص ٢٣.

(٢) انظر تفصيل هذه الشبهة ونقضها: الغزالي: تهافت الفلاسفة، ص ١١٥ ــ ١١٧؛ الشهرستاني: نهاية الإقدام، ص ٢٢ ــ ٢٣.

(٣) وقع في النسختين: متناهى.

(٤) وقع في النسختين: كلي.

(٥) (ب): التقدير.

(٦) (ب): جُزءاً لِتوّهم.

(٧) في النسختين: متناهين، والتصويب من «نهاية الإقدام»، ص ٢٥.

فبان بالبرهان العقلي أن تناهي الزمان كتناهي المكان[1].

فإن قيل: الفرق بينهما أن الجسم له ترتيب وضعيّ، فأمكن أن نُعين فيه نقطة، ثم نرتب عليها جواز الانطباق، والامتداد إلى ما لا يتناهى بخلاف الزمان، فإنه ليس له ترتيب وضعي، إذ لا يوجد معاً في حالة واحدة، فلا يمكن أن نفرض فيه نقطة من الزمان، أو حركة، ويترتب عليها جواز الانطباق، والامتداد إلى ما لا يتناهى، لأن ذلك إنما يكون فيما له ترتيب وضعي كالجسم، أو طبيعي كالعلة مع المعلول بخلاف الحركات والزمان.

قلنا: أنتم إنما قدرتم النقطة في الجسم، والامتداد إلى ما لا يتناهى / بالوهم، فقدِّروا التطبيق أيضاً بالوهم، فافرضوا وهماً أن [٧/أ] الحركات الماضية كأنها موجودة متعاقبة، والأزمنة أيضاً كأنها موجودة ــ وهماً ــ متعاقبة على مثال خط موهوم لا يتناهى، تركب من نُقَطٍ متتالية، فالحدود في الحركات، والساعات في الأزمنة (كالنقط)[2] في الخطوط، والتعاقب كالتتالي، والعلة ــ التي استحال من أجلها عدمُ الانتهاء ووجب التناهي في الجسم والمكان ــ هي أنه يؤدي إلى أنه يكون الأقلُ مثل الأكثر، والناقصُ مثل الزائد، وهذه العلة بعينها موجودة في الزمان، كما هي موجودة في الجسم والمكان، ولا فرق بينهما.

والذي يدل على أن ما لا يتناهى من الزمان لا يتحقق: أنّا إذا فرضنا الكلام في الوقت الذي نحن فيه، وفصلناه عما يأتي في

---

(١) قارن بالشهرستاني، في «نهاية الإقدام»، ص ٢٣ ــ ٢٥.

(٢) في النسختين: كالنقطة، ولعل الأصح ما أثبته، كما هو نص «نهاية الإقدام»، ص ٢٦.

المستقبل، اقتضى ذلك تناهي الحركات الماضية، إذ ليس تناهي الحركات الماضية مشروطاً بلحاق الحركات الآتية، فما من حركة توجد وتعدم إلا وقد (انقضت)[1] حركات قبلها، فيُوجَد أبداً بطرف متناه، ويكون ذلك الطرف آخِر الماضي وأول الآتي[2]، وكل حركة قد وجد لها أوّل وآخِر، فهي معدودة موجودة، وكل ما حصره العدد والوجود من حركة وزمان فهو متناه، قابل للزيادة والنقصان، وكل ما قبل الزيادة والنقصان فهو متناه.

وهذا الحكم ـ أيضاً ـ يجري في كل (عدد موجود معاً كالنفوس الإنسانية)[3]، فإنها على زعمهم غير متناهية، (وهي قابلة للزيادة والنقصان، فإنها)[3]، إذا أطبقت على أشخاصها تساوت لا محالة، وإن نقصت من الأشخاص عدداً، (وأطبقت)[4] الباقي على عدد النفوس، فإن كان واحد منهما لا يتناهى، فقد صار الزائد مثل الناقص.

وإن كان يتناهى فقد بطل قولهم: إنها لا يتناهى، وصح ما صِرْنا إليه.

وإذا ثبت تناهي الحركات، والمتحركات، ذاتاً، وعدداً، وزماناً، ومكاناً، ثبت أن العالَم محدَث[5].

---

(١) (ب): اقتضت.

(٢) قارن بالشهرستاني، في «نهاية الإقدام»، ص ٢٥ ـ ٢٦.

(٣) ما بين القوسين غير ظاهر في (أ) بأثر من الرطوبة، وهذه العبارة نفسها جاءت مكررة في [٨/ب] من النسخة نفسها، وعبارة «نهاية الإقدام»، ص ٢٨ موافقة تماماً لما جاء هنا.

(٤) (ب): طبقت.

(٥) قارن بالشهرستاني، في «نهاية الإقدام»، ص ٢٧ ـ ٢٨، والذي جاء هنا من هذا البرهان موافق لما جاء فيه، بشيء من التصرف يسير أحياناً.

البرهان الثالث

[٧/ب] أنّا نقول: كل ما في العالم من شخص وعرض وزمان مُتناهٍ، / له أولٌ، مشاهد حساً.

أما تناهي الشخص فظاهر بأول جرمه.

وأما تناهي العرض القائم به، المحمول فيه، فظاهر أيضاً بتناهي الشخص الحامل له.

وتناهي الزمان موجود أيضاً، لأن نهاية كل زمان الآن، (لأن)[١] حد الزمانين، فهو نهاية لأحدهما، بداية للآخر.

وكل جملة من الزمان فإنها مركبة من أزمنة متناهية، وكل جملة من أشخاص مركبةٌ من أجزاء متناهية، ذات أوائل، فليس هو شيئاً غير أجزائه، لأن الكل عبارة عن مجموع الأجزاء.

والعالَم كله إنما هو أجسامُه، ومكانها، وزمانها، ومحمولاتها، ليس العالم شيئاً غير ذلك، وكلّها ذاتُ أوائل على ما قد قدمنا[٢].

وإذا كانت أجزاؤها كلها متناهيةً، ذات أوائل بالحس والمشاهدة، فليس هو شيئاً غير أجزائه، فهو ذو أوّلٍ، فثبت أنه محدَث[٣].

---

(١) زيادة في (أ)، ولعل الأصح: لأنه، أي الآن.

(٢) انظر: البرهان الثاني.

(٣) وقد ذكر هذا البرهان الإمام ابن حزم في كتابه القيم «الفصل في الملل والأهواء والنحل» ١/٥٧ ـ ٥٩، ولعل المؤلف ابن الأنباري أخذ عنه، وذلك بتصرف يسير.

البرهان الرابع

أنّا نقول: لو كان العالَم لا أول له لم يكن له نهاية، وما لا نهاية له مستحيل الزيادة عليه، لأنه لا معنى للزيادة إلا أن نُضيف إلى ما له نهاية شيئاً من جنسه، يزيد ذلك في عدده، فإن كان الزمان لا أول له يكون به[1] متناهياً في عدده الآن، فإذن كل ما زاد ويزيد، كل ما يتجدد منه من الأزمنة، فإنه لا يزيد ذلك في عدده[2] شيئاً.

وفي وجود شهادة الحس على وجود الزيادة قطعاً ويقيناً أصحُ دليل على وجود نهايته، لأن ما لا نهاية له لا يقبل الزيادةَ والنقصان.

وكذلك يشهد الحس أن إضافةَ أشخاصِ الإنس إلى أشخاص غيرهم من سائر الحيوان، والجماد، والنبات أكثر من أشخاصهم منفردة عن أشخاص غيرهم.

فلو كانت الأزمان، والأشخاص لا نهاية لها، لكان ما لا نهاية له أكثرَ مما لا نهاية له، وذلك مستحيل، وكذلك القول في الأعراض[3].

فإن قيل: فقد أثبتم مثل هذا في معلومات الباري ومقدوراته، فإن العلم يتعلق ـ عندكم ـ بجميع ما يقتضيه القسمةُ العقلية من الواجب، والمستحيل، والجائز، والقدرة إنما يتعلق بالجائز خاصة، فكانت المعلومات أكثرَ، / والمقدوراتُ أقلَّ، وكلاهما لا يتناهيان، فكيف [٨/أ]

(١) أي يكون بكونه لا أول له متناهياً في عدده الآن.

(٢) أي في عدد الزمان.

(٣) قارن بابن حزم، في «الفصل»، ص ٥٩ ـ ٦٢؛ ولعل ابن الأنباري استفاد منه.

دخلهما الزيادة والنقصان وهما لا يتناهيان، وهذه مناقضة ظاهرة[1].

قلنا: نحن لم نُثبت معلومات، أو مقدورات هي أعداد بلا نهاية، وإنما معنى أنها لا يتناهى: إن العلم صفة صالحة أن يُعْلَم بها ما يصح أن يُعلم، وكذلك القدرة: صفة صالحة أن يُقدر بها ما يصح أن يُوجَد[2]، ثم ما يصح أن يُعلم، وما يصح أن يوجَد غيرُ متناهٍ، وليس ذلك عدداً أنقص من عدد حتى يكون ذلك (نقضاً)[3] لما ذكرنا.

وإنما المستحيل عندنا أعداد يحصُرها الوجود، وهي غيرُ متناهية، فإن ما لا يتناهى إنما يُتَصور في الوهم، لا في الوجود كالعدد، فإنه يقال لا يتناهى تَضْعِيفاً، ولا يراد به أنه لا يتناهى موجوداً، وقد حصره الوجود، وإنما يراد به أنك إذا توهمت ضِعْفاً فوق ضعف إلى ما لا يتناهى أمكنك، فكذلك المعلومات، والمقدورات على هذا التقدير الوهمي لا تتناهى، فلكون العلم يُعلَم به كل ما يصح أن يعلم يقال: إن العلم لا يتناهى، وكذلك لكون القدرة صالحة أن يُقدر بها على كل ما يصح أن يُوجَد يقال: إن القدرة لا تتناهى، وكذلك يقال: ذات الباري لا تتناهى على معنى: أنه واحد لا يقبل الانقسام بوجه من الوجوه[4]، ولا قسم من الأقسام[5].

---

(١) انظر هذه الشبهة ونقضها: الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، ص ٢٥؛ الشهرستاني: نهاية الإقدام، ص ٢٩ ــ ٣٠.

(٢) كان حقه أن يقال: «ما يصح أن يوجد وما يصح أن يعدم»، لأن القدرة يحصل بها الإيجاد والإعدام، وكان يمكن أن يقول: «. . . أن يقدر بها». ويقتصر على هذا القدر، ويكون ذلك شاملاً للقدرة على الإيجاد، والإعدام.

(٣) (ب): نقصاً، وهو خطأ.

(٤) ولعل هذا استعمال خاص لمعنى «لا يتناهى» إذا وصفت به ذاته تعالى.

(٥) قارن بـ «نهاية الإقدام»، ص ٣٠.

وإذا كان العالم منتهياً بأزمانه، وأشخاصه، وأعراضه وجب أن يكون محدَثاً، وقد نبه الحق تعالى على هذا الدليل في قوله تعالى: ﴿يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَآءُ﴾[1]، (الآية)[2].

البرهان الخامس

أنْ نبين إثبات حدَث العالم ببيان تناهي النفوس الإنسانية، ثم نُـرتِّب عليه تنـاهي أشخاصهـا، ثم نرتب عليـه تناهي الامتـزاجـات العنصرية، ثم نرتب عليه تناهي الحركات الدورية الجامعة للعناصر، ثم نرتب عليه تناهي المتحركات والمحركات العلوية، فنثبت حدَث العالم بأسره[3]:

فنقول: قد استقر في العقول أن كل عدد، أو معدود بالفعل يقبل الزيادة والنقصان فإنه يكون محدَثاً، والنفوسُ الإنسانية / ــ عندكم ــ [٨/ب] موجوداتٌ بـالفعل، مجتمعـةٌ في الوجـود، (و)[4] هي قابلة للزيـادة والنقصان.

وبيان أنها تقبل الزيادة والنقصان من ثلاثة أوجه:

الوجه الأول: أن الزمان ــ الآن[5] ــ قد اشتمل على أشخاص إنسانية متناهية، ولكل شخص (نفسه)[6] إذا ضُمَّتْ إلى ما مضى كانت الأوائلُ منها أنقصَ، وهي مع ضمها إليها أزْيَدُ، وكذلك لا يزال يقبل

---

(١) سورة فاطر: الآية ١.

(٢) زيادة في: (ب).

(٣) ويقول الشهرستاني في هذه الطريقة: «هـي أسهل الطرق وأحسنها».

(٤) ساقطة من (ب).

(٥) أي الزمان الذي نحن فيه، وهو نهاية الماضي وبداية المستقبل.

(٦) في النسختين: نفيسة، والتصويب من «نهاية الإقدام»، ص ٥٠.

الزيادة في كل وقت، وما قبل الزيادة في كل وقت وجب أن يكون متناهياً، وهذا، لأن نسبة الماضي إلى الحاصل، نسبةُ الناقص إلى الزائد، فهو بالإضافة إلى الأول أنقصُ، وبالإضافة إلى الآخر أزيدُ، وما قبل الأنقص والأزيد استحال أن يكون غيرَ متناهٍ، لأنه قد ثبت بالبرهان أن ما لا يتناهى لا يقبل الزيادة والنقصان، واستحال فيه عدم النهاية، فوجب أن تكون متناهية.

والوجه الثاني: أنّا لو أطبقنا النفوس على أشخاصها لساوتْها لا محالة، وإن نقصت من الأشخاص عدداً، وأطبقت (الباقي)[1] على عدد النفوس، فإن (كان)[2] واحد منهما لا يتناهى فقد صار الزائد مثل الناقص، وإن كان يتناهى فقد بطل قولهم: إنها لا تتناهى.

والوجه الثالث: أنّا لو قدرنا في الوجود نفوساً غير متناهية، فالباقي من النفوس التي لم توجد لا تخلو: إما أن تكون متناهية، أو غير متناهية.

فإن كانت غير متناهية فقد زاد ما لا يتناهى بما لا يتناهى، وذلك مستحيل.

وإن كانت متناهية فقد صارت الجملة أكثر من المقدار الأول، وقد ثبت بالبرهان أن غير المتناهي الموجود لا يكون شيءٌ أكثرَ منه، وهذا، لأن الكثرة إنما يقع بالزيادة، وما لا يتناهى لا يقبل الزيادة.

فإن قيل: العدد غير متناه، وهو يقبل الزيادة.

---

(١) في النسختين: الثاني، والصحيح ما أثبته، كما مر أيضاً في [٧/أ] من النسخة (أ)، وكما أنه نص «نهاية الإقدام»، ص ٥١.

(٢) في النسختين: كل، والصحيح ما أثبته.

قلنا: لا نسلم أن ذلك يتصور في عدد معلوم موجود، لأن كل معدود محدود، وكل ما عد حد، وإنما المعنى بقولنا «إن العدد لا يتناهى»: إن التقدير الوهمي (يترامى)[1] إلى ما لا نهاية له، إذ الوهم يعجز عن بلوغ حد ونهاية، فيحكم العقل أنه لا نهاية، ولم يقع النزاع في التقدير / الوهمي، وإنما وقع في أعداد موجودة غير متناهية، فبان [٩/أ] الفرق بينهما، يدل عليه: أن النفوس الإنسانية حادثة بعد أن لم تكن ـ (في)[2] المشهور من مذهبكم ـ، وإذا كانت حادثة ثبت أن لها أولاً، وإذا ثبت أن لها أولاً، فما نسبة أول النفوس إلى آخرها؟

فإن كان بينهما نفوس غير متناهية، حدث في أزمنة غير متناهية كان غير المتناهي (محصوراً)[3] بين حاصرين، وذلك مستحيل.

وإن كانت متناهيةً، بطل ما ادعيتموه من أن الحوادث لا تتناهى، إذ لو كانت العلوية غير متناهية لكانت الحوادث السفلية غير متناهية، وإذا كانت متناهية كانت الحركات العلوية متناهية، وإذا تناهت النفوس تناهت أشخاصها، فتناهت الامتزاجات، فتناهت المتحركات والمحركات، فتناهى العالم بأسره، فوجب أن يكون محدَثاً[4].

---

(١) غير ظاهر في (أ)؛ وفي القاموس (٤/٢٢٨): ترامى إلى كذا: صار وأفضى.

(٢) زيادة في (أ).

(٣) (أ): محصوران، وهو خطأ.

(٤) انظر هذا البرهان عند الشهرستاني، في «نهاية الإقدام»، ص ٤٩ ـ ٥٢، ولعل المؤلف استفاد منه.

البرهان السادس

أنّا نقول: كل موجود بالفعل فقد حصره العدد، وأحصته الطبيعة.

ومعنى الطبيعة: هي القوة التي تكون في الشيء، فتجري بها كيفيات ذلك الشيء على ما هي عليه، وإن شئت أن تقول: الطبيعة: قوة في الشيء (يوجَد)[1] بها على ما هو عليه.

وحصر العدد، وإحصاء الطبيعة نهايةٌ صحيحة، لأن ما لا نهاية له لا إحصاء له، ولا حصر، لأنه لا معنى للحصر والإحصاء إلا ضَمُّ أحدِ طرفَي المحصور والمحصي.

والعالم موجودٌ بالفعل، فكل محصور بالعدد، محصيّ بالطبيعة، وكل محصور بالعدد، محصي بالطبيعة فذو نهاية، والعالم كله ذُو نهاية.

وليس بين ما وُجِد في مدةٍ واحدة أو أكثر من ذلك فرقٌ، إذ ليست تلك المدة (إلا)[2] مدة محصاة، فهي مركبةٌ من مدة محصاة، وكل مركب من أشياء فهو تلك الأشياء التي تركب منها، فهي كلها محصاة.

فصح من هذا أن ما ليس له نهاية لا وجود له بالفعل أصلاً، وما لا وجود له إلا بعد ما لا نهاية له لا وجود له بالفعل أصلاً، لأن وقوع «البَعْدِ» فيها وجودُ نهاية، وما لا نهاية له فلا «بَعْدَ» له، فعلى هذا يوجد شيءٌ بعد شيء، فالأشياء كلها ذات نهاية، وقد نبه الباري تعالى على

---

(١) (ب): توجد.

(٢) وفي النسختين: إلى، ولا يستقيم به المعنى، صححته اعتماداً على «الفصل» لابن حزم ٥٩/١، لما رأيته من توافق بينهما.

هذا البرهان في قوله / تعالى: ﴿وكُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ﴾[1]، فوجب أن [٩/ب] يكون العالَم محدَثاً[2].

البرهان السابع

أنّا لو قدرنا قدم الجواهر لم يخل: إما أن تكون مجتمعة، أو مفترقة[3]، أو مجتمعة مفترقة، أو لا مجتمعة ولا مفترقة.

فإن قالوا: مجتمعة، أو مفترقة، فقد أثبتوا الاجتماع والافتراق، وهما كونان، فلا بُد من جامع أو فارق.

فإن قالوا: مجتمعة مفترقة، فقد أثبتوا الاجتماع والافتراق، فقد أثبتوا كونين، ولكن على وجه مستحيل.

وإن زعموا: أنها غير مجتمعة ولا مفترقة، كان غير معقول[4].

فإن قيل: فأنتم قد أثبتم الجوهر في حال حدوثه غير متحرك ولا ساكن، فكذلك تقولون إن الباري تعالى ليس متصلاً بالخلق، ولا منفصلاً عنه، وهما كونان، فكيف تستبعدون منا مثل ذلك[5].

قلنا: أولاً، قولكم: «إن الجوهر عندنا في حال حدوثه غير متحرك ولا ساكن» ممنوع على رأي، بل هو ساكن، غير منتقل، وكل جوهر غير

---

(١) سورة الرعد: الآية ٨.

(٢) انظر: ابن حزم: الفصل ١/٥٨ ــ ٥٩؛ وابن الأنباري نقل عنه هذا البرهان بتصرف يسير في الألفاظ.

(٣) جاءت هذه الكلمة في (ب): «متفرقة»، وهكذا تكررت.

(٤) وهذا هو طريق أبي الحسن الأشعري في إثبات حدوث العالم، كما قاله الشهرستاني في «نهاية الإقدام»، ص ١١ ــ ١٢.

(٥) انظر هذه الشبهة، ونقضها: الجويني: الشامل، ص ٢٣٢.

منتقل يجب أن يكون ساكناً، يدل عليه: أنه إذا اختص بجهة في أول حدوثه، ثم بقي فيها، فلا خلاف أن كونه في ثاني الحال مثل كونه أولاً، ولا خلاف أن الكون الثاني سكون، فكذلك الأول، فسقط الإلزام.

ولو سلمنا على رأي: أنه لا يوصَف بحركة ولا سكون، إلا أنا نقول لا يعرى عن اتصافه بكون، وإنما يقع الخلاف في تسميته حركة أو سكوناً، لأن الحركة زوال، وكون في المكان الثاني بعد الأول، وإنما يتحقق ذلك في حالتين، ولم نسمه سكوناً، لأن السكون استمرار الكون في جهة واحدة، وهذا لا يتحقق في حالة واحدة، فنحن قد أثبتنا كوناً ولم نسمه، وأنتم (نفيتم)[1] الكون عنه بالكلية في الأزل، فبان الفرق بينهما.

أما قولكم: «إنا نقول أن الباري تعالى ليس متصلاً بالخلق، ولا منفصلاً».

فنقول: إنما قلنا ذلك، لأن الباري ليس بجسم، ولا جوهر، ونحن (إنما)[2] فرضنا الكلام في جوهرَيْن متحيزين، وإذا لم يكن الباري تعالى جسماً ولا جوهراً، استحال في حقه أن يوصَف بالاتصال والانفصال، لأنه لا حيز له.

فإن ادعوا: (أن جواهر العالم)[3] جواهرُ لا حيِّزَ لها، فلا نسلم أنها

(١) (ب): يقسم، وهو خطأ ظاهر.
(٢) (ب): أنا.
(٣) في صلب (ب): انها، إلا أن المصحح صححه في الهامش عند التصحيح.

جواهر بنفي التحيّز، لأنه / لا يُتصور أن يعرى عنه، فقد سَمُّوا ما ليس [١٠/أ] بجوهر جوهراً.

ثم نقول: هذه الأشياء التي ادعيتم، وسميتموها جواهر، ونفيتم عنها في الأزل الأعراضَ بالكلية، وهي العنصر والهيولى، هل تقبل التحيز والأعراض فيما لا يزال، أو لا؟

فإن قلتم: تقبل، فقد انقلب جنسها، ولو جاز مثل ذلك لجاز انقلاب جنس الأعراض، حتى يتحيز ويصير شاغلة للأحياز، ولجاز أن يعرى المتحيز عن التحيز، لأنه ليس انقلاب أحدهما إلى الآخر بأولى من عكسه.

فإن قلتم: لا تقبل الأعراض فيما لا يزال، فقد أنكرتم مذهبكم فإنكم تزعمون: أن الهيولى كان عَرِياً عن الأعراض ثم حدَث فيه الأعراض.

فمنكم من ذهب إلى أنها حدثت بقوة طبيعية،

ومنكم من ذهب إلى أنها حدثت بصانع قديم بطريق التولد،

ومنكم من ذهب إلى أنها حدثت عن انفعال الهيولى من غير طبيعة، ولا اقتضاء علة[1]، وسنبين فساد (هذه)[2] المذاهب في الرد على الطبائعيين إن شاء الله تعالى[3].

---

(١) قارن بالجويني، في «الشامل»، ص ٢٣٣ ـ ٢٣٤، حيث استفاد منه المؤلف.

(٢) (ب): هذا.

(٣) انظر: الفصل الرابع [٣٠/أ] من هذا الكتاب.

البرهان الثامن

أنّا نقول: العالم ذُو أجزاء، وهكذا يوجَد أبداً، حاملاً ومحمولاً، وهو كلٌّ لأجزائه، وأجزاؤُه أبعاض له، والنهاية ـ كما قد قدمنا[1] ـ لازمةٌ لكل ذي كلٍّ، وذي أجزاء.

والـزمان[2]: إنمـا هو مـدة بقاء الجسم سـاكنـاً، أو متحـركـاً، ولو فارقه[3]، لم يكن الجسم موجوداً، ولا كان الزمان ـ أيضاً ـ موجوداً، والجسم، والزمان موجودان، فكـل واحد منهمـا لم يفارِق صـاحبَه، والجسم ذُو أوّلٍ، فكذلك الزمان ذو أول.

وأمـا ما لم يـوجَد بعـدُ من جسم وزمان وعـرض فليس شيئاً، فلا يقال: له نهاية، ولا نهاية له، ولا يـوصف بشيء أصلاً، لأنـه لا وجود له، فإذا وُجِد وصف بما وُصِف به جنسه من النهاية، والعدد، وغير ذلك من الصفات.

ولا يلزم على ما ذكرنا الباري، فإنه سبحـانه ليس في زمـان، ولا مدة، لأن الزمان ـ على ما قد قدمنا ـ إنما هو مدة بقاء الجسم

---

(١) انظر: [٧/ب] من هذا الكتاب.

(٢) الزمان: عند الفلاسفة: هو مقدار حركة الفلك الأعظم التي هي الحركة اليومية، وأنه قديم، لأن حركة الفلك قديمة.
وعند المتكلمين: متجدد معلوم يقدر به متجدد آخر مبهم، وهو حادث، ومخلوق.
(الغزالي: تهافت الفلاسفة، ص ١١٠؛ الجرجاني: شرح المواقف، ص ٢١٧، ٢١٩؛ يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ١٤٤).

(٣) أي لو فارقه السكون والتحرك.

ساكناً، أو متحركاً، والباري سبحانه ليس بجسم، ولا ذي حركة، ولا سكون، ولا يشبهه شيء بوجه من الوجوه(١).

وإذا كان العالم ذا أجزاء، وله نهايةٌ وجب أن يكون محدَثاً(٢).

البرهان التاسع

/ أنّا نقول: العالَم متعدد(٣)، ولا يمكن وجود ثانٍ إلا بعد وجود [١٠/ب] أولٍ، ولا جودُ ثالث إلا بعد وجود ثان، فلو لم يكن لآخِر العالَم أولُ لم يكن ثان، ولو لم يكن ثانٍ لم يكن ثالث، ولو لم يكن الأمر على هذا لم يتحقق وجودُ عدد ولا معدود.

وفي كون الأشياء التي في العالم معدودةً دليلٌ على أنها ثالث بعد ثان، وثان بعد أول.

وفي جعل هذا وجوبُ أولٍ ضرورة، وقد نبه الباري تعالى على

---

(١) كما قال الله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ (سورة الشورى: آية ١١).

(٢) قارن بابن حزم، في «الفصل» ١/٦١ ــ ٦٢؛ والمؤلف استفاد منه في هذا البرهان.

(٣) جاء في هامش النسختين ما يلي: «القائلون بالخلاف يقولون بتعدد العالم من الأزل إلى الأبد، بل يقولون بتعدده في كل عصر وزمان، لِمَا أن الفاني قد مضى، والاعتبار بالموجود.

ويزعمون: أن عدم كونه معدوداً لا يستدعي حدوثه بالنوع، بل بالنظر إلى الذوات والأشخاص، فهذا الجواب إنما يكون دافعاً لما يدعيه الخصم لكونه مؤيداً بالبرهان السابع، إذ قد ثبت بالبرهان أن العالَم حادث، فيلزم أن يكون له أول، فإذا ثبت الأول يتحقق كونه معدوداً، كما قال الله تعالى: ﴿وَأَحْصَى كُلَّ شَيْءٍ عَدَداً﴾ الآية، من خطه».

هذا الدليل في قوله تعالى: ﴿وَأَحْصَى كَلَّ شَيْءٍ عَدَداً﴾[1]. الآية[2].

البرهان العاشر

وهو ما ذكره بعض أئمة المتكلمين[3] في إثبات حدث العالم فقال: النطفة إذا كانت قابلةً للتغير والانقلاب فينبغي أن تكون حادثةً، فإن القديم لا يتغير، وما يقبل التغيرات لا يخلو عنها، وإذا ثبت هذا الحكم في جسم واحد ثبت لكل جسم، لاشتراك الكل في الجسمية (مع التغير)[4]، وهذا البرهان يتضمن الإثبات والإبطال، وينزع إلى البرهان الأول في إثبات الأعراض، فليمهد هذا البرهان بالبرهان.

---

(١) سورة الجن: آية ٢٨، جاء في «مفاتيح الغيب» للإمام الفخر الرازي (٣/ ١٧٠)، في تفسير هذه الآية: «فإن قيل: إحصاء العدد إنما يكون في المتناهي، وقوله (كل شيء) يدل على كونه غير متناه، فلزم وقوع التناقض في الآية.
قلنا: لا شك أن إحصاء العدد إنما يكون في المتناهي، فإما لفظة (كل شيء) فإنها لا تدل على كونه غير متناه، لأن الشيء عندنا هو الموجودات، والموجودات متناهية في العدد».

(٢) وقد نجد هذا الدليل من قبل المؤلف ابن الأنباري عند ابن حزم، في كتابه «الفصل» ١/ ٦٣، ولعل ابن الأنباري أخذ عنه، وتصرف فيه.

(٣) وهو الإمام أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، إمام أهل السنّة، نشأ في الاعتزال، ثم هداه الله إلى الحق، فقام بالذب عن معتقد أهل السنّة في عهد استفحال شرور المعتزلة، وله تصانيف كثيرة، وكان قانعاً متعففاً، توفي سنة ٣٢٤هـ، وقيل: سنة ٣٣٠.
(ابن عساكر: تبيين كذب المفتري، ص ٣٤ ــ ١٦٥؛ السبكي: طبقات الشافعية ٣/ ٣٤٧ ــ ٤٤٤).
قارن بما في «اللمع»، للأشعري، ص ١٨ ــ ١٩، و «نهاية الإقدام»، للشهرستاني، ص ١٢، و «الشامل»، للجويني، ص ٢٤٥ ــ ٢٥١، حيث يدافع الجويني عن الأشعري في هذا الدليل على خصومه.

(٤) زيادة في هامش النسختين.

ويُحكَى عن أبي الحسن الأشهري أنه ناظر بعض الملاحدة (و)[1] القائلين بقدم الأرض، بجبالها، وبحارها، وسهلها، ووعرها، فقال له: ألستم تزعمون أن الأمطار، (وتوالي)[2] الرياح، وتوالي أشعة الشمس على الصخور تقلقها، وتُرضِّضها[3]، وتُدَكْدِكها[4]، (و)[5] أن الصخرات المرئية في الحضيض من الجبال إنما هي متدهورة من (قُلَلِها)[6]، وذراها، فهي لا تزال تنقص، وما تسلّط عليه نقص لا يتناهى، فإنه لا يغادر منه شيئاً، فأفحم الملحد، وأسلم[7].

(مبحث: إبطال قولهم: «لا يصدر من الواحد إلا واحد»)[8]:

ومن أبلغ ما يظهر به فساد (مذهب)[9] الخصم أن يُدفعوا إلى تبيين مذهبهم، فإنه يظهر بذلك فساده.

فإنهم يزعمون[10]: أن أول ما صدر عن الباري هو العقل الأول[11]،

---

(١) هكذا في النسختين، ولعل حذفها أولى، كما جاء في «الشامل»، ص ٢٤٩.

(٢) في النسختين: فتوالى، ولعل الأصح ما أثبته، اعتمدت في تصحيحه على «الشامل»، ص ٢٤٩.

(٣) تُرَضِّضها: تُكسِّرها وتفتتها. الصحاح ٣/١٠٧٨؛ القاموس ٢/٣٤٣).

(٤) تُدَكْدِكها: تهدِّمها وتُدَقِّقُها. (الصحاح ٤/١٥٨٣؛ القاموس ٣/٣١١).

(٥) ساقطة من (ب).

(٦) في النسختين: فلكها، والتصويب من «الشامل»، ص ٢٤٩؛ القُلَلُ: جمع قُلّةٍ، وهي أعلى الجبل، وقلة كل شيء: أعلاه. (الصحاح ٥/١٨٠٤).

(٧) انظر هذه المناظرة أيضاً: الجويني: الشامل، ص ٢٤٩.

(٨) أثبت هذا العنوان من هامش النسختين.

(٩) ساقط من (ب).

(١٠) انظر أيضاً: الشهرستاني: نهاية الإقدام، ص ٤٣، حيث يعرض هذه النظرية.

(١١) جاء في هامش النسختين ما يلي: قولهم «أول ما صدر، وحدث من الخالق هو العقل الأول» يناقض قولهم بقدم العالم، فافهم، من خطه .

لأنه لا يصدر عن الواحد إلا واحد، ثم العقل أوجب عقلاً آخر، ونفساً، وجسماً هو فلك الأفلاك، وأوجب كل عقل عقلاً آخر، ونفساً، وجسماً، إلى أن انتهى إلى الفلك الذي هو الفلك الأخير، الذي يدبره العقل الفعال، الذي هو واهب الصور في هذا العالَم على زعمهم، وبتوسط العقول السماوية[1]، والحركات الفلكية حدثت العناصر، والموادُّ / [١١/أ] والامتزاجات، والمركبات، وآخرُ الموجودات هو النفس الإنسانية[2].

فنقول: هذه التحكمات الباردة، والأوضاع الفاسدة، لو رآها إنسان في منامه لاستدل به على سوء مزاجه، ولو ذكر مثلها في العلوم الظنيات التي قصارى المطلب منها التخمينات، لقيل: إنها تُرَّهَات[3] لا تفيد ظناً، فكيف تفيد قطعاً؟![4].

ولا تستحيون من زعمكم: أن كون المعلول الأول ممكن الوجود، ولزم منه وجود جرم الفلك الأقصى، وعقله الأول يقتضي وجود عقل منه، وما الفرق بين قولكم وبين قائل ــ عرف وجود إنسان غائب، وأنه ممكن الوجود، وأنه يعقل نفسه، وخالقه ــ (فقال)[5]: يفيد من كونه

---

(١) في النسختين: السمائية.

(٢) لأن الوجود ابتدأ من الأشرف فالأشرف حتى بلغ إلى الأخس، وهو الهيولى، ثم ابتداء من الأخس فالأخس، حتى بلغ الأشرف فالأشرف، وهو النفس الناطقة الإنسانية. (نهاية الإقدام، ص ٤٤).

(٣) التُرَّهات: الطرق الصغار المتشعبة من الجادة، الواحدة: تُرَّهة، ثم استعيرت في الأباطيل والأقاويل الخالية من الطائل. (الجوهري: الصحاح ٢٢٢٩/٦؛ الفيروزآبادي: القاموس ٢٨٤/٤).

(٤) انظر أيضاً: الغزالي: تهافت الفلاسفة، ص ١٤٥ ــ ١٤٦.

(٥) في النسختين: فعال، والتصويب من «تهافت الفلاسفة»، ص ١٥٢.

ممكن الوجود وجود فلك منه، يقال: وأي مناسبة بين كونه ممكن الوجود، ووجود فلك منه؟!

وكذلك يلزم من كونه عاقلاً لنفسه، ولصانعه، (شيئان آخران)[1]، وهذا إذا قيل في إنسان ضُحِك منه، واستهزىء به، فكذا في موجود آخر، لأن إمكان الوجود قضية واحدة، ولا تختلف القضية باختلاف ذات الممكن، إنساناً كان أو فلكاً، أو ملكاً، فليت شعري كيف يقنع الصبي، أو الغبي من نفسه بمثل هذه التحكمات السخيفة، والأوضاع الضعيفة، فضلاً عن العقلاء الذين يدعون أنهم يشقون الشعر في درك المعقولات[2]، والاطلاع على حقائق المعلومات، ولكن كذلك يفعل الله بمن يصد عن سبيله، ويخذله عن إقامة برهانه، ودليله.

ولضعف مأخذهم في هذا الترتيب، وركاكته اختلفت آراؤهم، وتخبطت:

فمنهم من ادعى فيه ما ذكرنا،

ومنهم من قال: لا، بل أول الموجودات هو العنصر[3]، ثم العقل، ثم النفس، ثم الجسم.

ومنهم من قال: لا، بل أول الموجودات العقل، ثم النفس، ثم الهيولى، ثم الأفلاك، ثم العناصر، ثم المركبات[4].

---

(١) في النسختين: شيئين آخرين.

(٢) قارن بنقد الغزالي في «تهافت الفلاسفة»، ص ١٥٢ ــ ١٥٣.

(٣) في النسختين: العنصري، والتصويب من «نهاية الإقدام»، ص ٤٥.

(٤) قارن بالشهرستاني في نهاية الإقدام، ص ٤٥.

وزعموا: أنه لا يصدر عن الواحد إلا واحد، ولو كان الأمر كما زعموا، لوجب أن لا يصدر عن العقل الأول عقلٌ، ونفسٌ، وفلك، والفلك صورةٌ ومادة، فهذه أربعة جواهر، مختلفة بالحقائق، تستدعي مقتضيات أربعة، مختلفة الحقائق، ولم يوجَد ذلك في / العقل الأول، [١١/ب] قصارى ما يُقدر أنه وجِد إضافات عدمية سلبية، وذلك لا يناسب إفادةَ الوجود لأشْيَاءَ متعددةٍ.

وإن كان الأمر كذلك، فأضيفوا إلى ذات الباري جميع الموجودات إضافة واحدة، لأن السُّلوب بالإضافة إليها لا نهاية لها، فأضيفوا إلى ذات الباري جميع الموجودات إضافة واحدة باعتبار الإضافات السلبية إليه[١].

وإن ادعوا: أنه حصل للعقل الأول أربعُ اعتبارات: أحدها: كونه واجباً بغيره، والثاني: كونُه عقلاً، والثالث: كونه واحداً في ذاته، والرابع: كونه ممكناً في ذاته، فأوجب من حيث هو عقلٌ عقلاً، ومن حيث هو موجودٌ بواجب الوجود نفساً، ومن حيث هو واحدٌ صورةً، ومن حيث هو ممكنٌ مادةً، وهذه الاعتبارات كلها، مختلفة الحقائق أوجبت جواهر مختلفة الأنواع.

انظروا بعين الاعتبار إلى هذا الاعتذار، هل هو إلا تحكم محض، لا يستند إلى دليل عقلي، ولا شاهدٍ حِسِّيٍّ، بل ترجع هذه الاعتبارات كلها إلى عبارات لا مناسبة تحتها، فإنهم (إذا)[٢] حُوقِقوا، وطولِبوا بصحة هذه المناسبات لم يجدوا إلى ذلك سبيلاً، ولم يلقوا إلى إثبات ذلك برهاناً، ولا دليلاً.

---

(١) قارن بالشهرستاني في نهاية الإقدام، ص ٥٩.

(٢) (ب): قد.

ثم نقول: لِمَ كان كونه واجبَ الوجود بغيره أولى بإيجاد نفسٍ من كونه مجرداً عن المادة، ولو عكس الأمر، وجعل ما ذكرتمـوه من الوجوب بالغير مُوجِباً للعقل، وما ذكرتموه من التجرد موجِباً للنفس، أيُّ محال كان يلزم، أم أيُّ خلل كان يوجد؟!

وهل هذا إلا تحكم بارد مبني على تقليد، أو تقليد مبني على تحكم[1].

ومنهم من قال: إنه يجوز صدور مُتكثِّر (من)[2] واجب الوجود، فاختلفوا فيه:

فمنهم من قال: النار[3]،

ومنهم من قال: الماء[4]،

ومنهم من قال: أجزاء أجسام لطيفة، بسيطة تركّبت، ثم حدث منها العالم[5]،

ومنهم من قال: العددُ[6]، وكل ما ذكـروه من هذه التـرتيبات

---

(١) قارن بالشهرستاني في نهاية الإقدام، ص ٦٢، حيث استفاد منه ابن الأنباري، ونقل عنه بتصرف في العبارات.

(٢) في النسختين: فيه، والتصويب من «نهاية الإقدام»، ص ٥٥.

(٣) وهو هرقلطس (٥٤٠ ــ ٤٧٥ق.م.)، من الفلاسفة القدماء اليونانيين.

(٤) وهو تاليس الملطي (٦٢٤ ــ ٥٥٠ق.م.)، من الفلاسفة القدماء اليونانيين.

(٥) وهو أنكساغورس (٦١١ ــ ٥٤٧ق.م.)، من الفلاسفة القدماء اليونانيين.

(٦) وهو فيثاغورس (٥٧٢ ــ ٤٩٧ق.م.)، من الفلاسفة القدماء اليونانيين.
انظر عنهم وآرائهم: الشهرستاني: الملل والنحل ٢/١١٩ ــ ١٤٠؛ يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ١٢ ــ ٢٦، ٤١ ــ ٤٣.

دعاوى، وتحكمات مبنية على مجرد تخيُّلات، وتخمينات لا تستند إلى شيء من براهين العقليات، وعلى كل دعوى من هـذه الدعـاوى، والتحكمات وجوه من الاعتراضات، ويكفي من ذلك كله أن يُقال / [١٢/أ] لهم: العالم كله، بأشكاله، وهيئاته، وجواهره، وأعراضه، وأجناسه، وأنواعه هل وُجِد دفعةً واحدة، أو على ترتيب؟

فـإن وُجِد دفعـة واحدة فقـد بطل الـذي ادعيتموه في وجـود الموجودات.

وإن وُجِد على ترتيب، شيئاً بعد شيء، فقد وجد سبقٌ ذاتيٌّ، وتأخُّر ذاتي بين المعلول الأول والمعلول الأخير، فبان أن مجرد حكاية مذهبهم يظهر فيه من الفساد ما يغني عن الإفساد[١].

(شبهاتُ القائلين بقدم العالم وأجوبتُهم)[٢]

وأما المخالفون للحق فتمسكوا بعشر شُبَه:

الشبهة الأولى:

قالوا: إن كان العالم محدَثاً فلا يخلو محدِثه: إما أن يكون أحدثه (لأنه)[٣]، أو لِعلَّة.

---

(١) قارن بالشهرستاني، في «نهاية الإقدام»، ص ٤٤.

(٢) جاء هذا العنوان في النسختين على هامش النص.

(٣) في النسختين: لآية، صححتها اعتماداً على «الفصل» لابن حزم ١/٤٨، ومعنى (أحدثه لأنه): أي لأن ذلك شأنه، بمعنى أن شأنه أن تفيض منه الأشياء كما تقول الأفلاطونية الحديثة، كأنه قال: لأنه هو كذلك، أي تفيض منه الأشياء، هكذا أفادني أستاذنا الفاضل الدكتور سليمان دنيا ــ عافاه الله تعالى ــ.

فإن كان أحدثه لأنه[1]، فالعالَم قديم، (لأن)[2] محدِثه قديم، إذ هو علةُ خلقِه، والعلة لا تفارق المعلول.

وإن كان أحدثه لِعلة، فتلك العلة لا تخلو: إما أن تكون قديمةً، أو محدَثة.

فإن كانت قديمة فمعلولُها قديم.

وإن كانت محدَثةً لزم في حدوثها ما لزم في حدوث سائر الأشياء من أنه أحدثه (لأنه)[3]، أو لعلة، وهكذا أبداً، وهذا يوجِب محدَثات لا أوائل لها، قال: وهو ما ذهبنا إليه.

الجــواب:

قولكم «لا يخلو: إما أن يكون أحدثه لأنه، أو لعلة»،

فنقول: هذا استدلال منكم بالتقسيم، (والاستدلال بالتقسيم)[4] إنما يصح إذا كانت القسمةُ تامةً مستوعِبةً بجميع الأقسام، غير ناقصة، (وهذه قسمة ناقصة)[5]، وينقص منها القسمُ الثالث، وهو الصحيح، وهو أنه فَعله لا (لِأَنّه)[6] لِمَا تقدم، ولا لِعِلّة أصلاً، ولكن كما شاء، لِأن العلةَ لا تخلو: إما أن توجِب الفعلَ، أو الترك، وهو سبحانه لَا لِعلّة فعله، ولا لتركه أصلاً، إنما يكون ذلك في فعل المخلوقِ وتركه.

---

(١) في النسختين: لآية.

(٢) في النسختين: لأنه، والتصويب من «الفصل» ١/٤٨.

(٣) في النسختين: لآية.

(٤) ما بين القوسين ساقط من (ب).

(٥) ما بين القوسين ساقط من (ب).

(٦) في النسختين: لآية.

وإذا دل البرهان على أن الباري جل جلاله خلافُ خلقِه من جميع الوجوه كان فعلُه خلافاً لجميع أفعال خلقِه من جميع الوجوه.

فبان أن فعلَه لَا لِعِلّةٍ، ففسد التقسيم، ففسد الاستدلال، فبطل القول بقدم العالَم، فوجب أن يكون محدَثاً[1].

الشبهة الثانية:

قالوا: إذا قلتم إن العالم محدَث، فقد تأخر وجودُه عن وجود الباري، فلا يخلو: إما أن يكون تأخر بمدة، أو لا بمدة. فإن تأخر بمدة فلا يخلو: إما أن يكون بمدة متناهية، أو غير متناهية. فإن كان بمدة / [١٢/ب] متناهية فقد وجب تناهي وجود الباري (تعالى)[2]، وإن تأخر بمدة غير متناهية فتُقدَّر في تلك المدة موجوداتٌ لا تتناهى، فإنه إذا لم تَمْتَنِع مدةٌ لا تتناهى لم تمتنع (عدة)[3] لا تتناهى.

وإن كان تأخر لَا بمدة فقد قارن وجودُه وجود الباري.

والجــواب:

إن ما ذكرتموه فاسد وضعاً، وتقسيماً.

أما الوضع: فإن قولكم: «لو كان العالم محدَثاً لكان وجوده متأخِراً عن وجود الباري (تعالى)[4]».

---

(١) قارن بابن حزم في «الفصل» ١/٤٨، ٥١، ولعل المؤلف هنا استفاد من صنيعه في هذا الشأن، وقد حاكاه فيها تقريباً.

(٢) زيادة في (ب).

(٣) في النسختين: بمدة، والتصويب من «نهاية الإقـدام»، ص ٣١؛ و«غايـة المرام»، للآمدي، ص ٢٦٦.

(٤) زيادة في (ب)، وهكذا تكرر عدة مرات.

إن أردتم به التأخرَ بالزمان فممنوع، فإن التقدم، والتأخر، والمعيةَ بالزمان يستحيل في حق الباري تعالى، ولهذا فسد التقسيم: «إنه تأخر بمدة، أو لا بمدة»، فاحتكمتم علينا تقدماً، وتأخراً، ومعية بالزمان للباري تعالى، حتى إذا مَنَعْنَا التقدم، والتأخر ألزمتمونا مقارنةً في الوجود، وذلك مغالطة، وتلبيس، فإنا كما نَمْنع التقدم، والتأخر بالزمان نمنع المقارنة، والمعية بالزمان، فإن وجود الباري تعالى لا يجوز أن يقال: «متقدِّم بالزمان»، كما لا يجوز أن يقال أيضاً «فَوْقَ» بالمكان، ولا يجوز أن يقال: «مقارِن للزمان»، كما لا يجوز أن يقال: «مجاوِر للعالم بالمكان»، لأن الباري تعالى منزه عن الزمان والمكان، فإن التقدم والتأخر الزماني، والمعية الزمانية إنما يتحقق فيما يقبل الزمان، كما يمثلون (تحرك)[1] الكُمّ بحركة اليد، لأن وجودهما زمانيان.

فأما وجودُ ما لا يقبل الزمانَ أصلاً فيستحيل أن يُطلَق عليه التقدمُ بالزمان، والتأخر، والمعيةُ به.

وكذلك التقدم، والتأخر بالمكان، والمعية المكانية إنما يتحقق فيما كان وجودُه مكانياً، فأما وجود ما كان يستحيل في حقه المكانُ فيستحيل في حقه أن يُطلَق عليه معيةُ المكانِ، وإن كُنّا لا ننكر أن الوهم والخيال يرتمي إلى[2] مدة مُقدَّرة قبل العالم، كما يرتمي إلى فضاءٍ مُقدَّر فوق العالم، وذلك من غلط الوهم والخيال.

وإن أردتم التأخّر في الوجود على معنى: أن الموجِد مفيد الوجود، والموجَد مستفيدُ الوجود، والموجِد لا أول له، والمستفيد له أولُ

---

(١) (ب): حركة.

(٢) ارتمى وترامى إلى كذا: صار وأفضى (القاموس ٤/٣٣٨؛ المعجم الوسيط ١/٣٧٦).

فمسلم، ولا يتوجه عليه التقسيم «إنه تأخر بمدة، أو لا بمدة»، فبطل ما ذكرتموه.

[۱۳/أ] **فإن قيل**: لا بد من نسبة ما بين الموجد / والموجَد، وإذا تحققت النسبة، فبمدة متناهية، أو غير متناهية.

قلنا: لا، بل لا بد من نفي النسبة بين الموجِد والموجَد، إذ لو تحققت النسبة بين الموجِد والموجَد بمدة متناهية، أو غير متناهية لكان وجودُه زمانياً، قابلاً للتغير. ألا ترى أنه لو قال قائل: «ما نسبة واحد منا إلى المحدِث، حيث حدث، وله أولٌ؟»، لكان هذا السؤال من المحال.

وكذلك لو قال قائل: «ما نسبة العالم منه تعالى، حيث وجِد له نهاية، أفيباينُه، أم يجاوره؟ فإن باينه، أفبخلاءٍ، وبَيْنُونةٍ تتناهى، أم لا؟» كان هذا السؤال أيضاً من المحال، وكذلك نقول في المدة، فإن الجزئي كالكلي(١)، والزمان كالمكان.

ثم نقول: ما تعنون بقولكم: «المدة أهي عبارة عن أمر موجود، أم عن تقدير موجود، أم عدم محض؟».

---

(١) الجزئي: هو ما لا يصدق مفهومه على كثيرين، أو ما يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة فيه، كزيد وعلي.
الكلي: وهو ما يصدق مفهومه على كثيرين، أو ما لا يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة فيه، مثل إنسان، وحيوان، ومعدن. (الجرجاني: التعريفات، ص ٥١، ١٢٥؛ د. محيي الدين الصافي: توضيح المنطق القديم، ص ٣٠).

فإن قلتم: إنها عبارة عن أمر موجود محقَّق، فهو من جملة العالم، فلا يكون قبل العالم.

وإن قلتم: إنها عبارة عن أمر مقدَّر، فالتقدير الوهمي تجويزٌ، وليس كل ما يجوزه العقل، أو يقدِّره الوهمُ يمكن وجودُه جملة حاصلة، فإن وجود عالَم آخَر إلى ما لا يتناهى مما يجوِّزه العقلُ، وكذلك الأعداد الذي لا يتناهى مما يُقدِّره الوهم، ولا يمكن أن يوجَد جملة حاصلة، فيكون ما لا يتناهى مما يحصره الوجودُ، وذلك محال.

فبان أن تقدير أزمنةٍ، غير متناهية لا يكون كالتحقيق، وما لا يمكن وجوده جملة معاً، أو متعاقباً، لا يمكن أن يكوّن مشحوناً مما لا يتناهى.

وإن عنيتم: أن المدة عبارة عن عدم محض، فلا يتناهى، ولا تناهي في العدم المحض.

ثم نقول: ولِمَ قلتم إن المدة إذا كانت متناهيةً تناهى وجودُ الباري، فإنه لا مناسبة بينه وبين الزمان، كما لا مناسبة بينه وبين المكان، فتناهي العالم زماناً، كتناهي العالم مكاناً، وكما أن تناهي العالم مكاناً لا يقتضي تناهي الباري، فكذلك تناهي العالم زماناً لا يقتضي تناهي الباري، لأنه سبحانه لا مناسبة بينه وبين الزمان والمكان، على ما قدمنا في غير موضع، فسقط ما صرتم إليه، فوجب أن يكون العالَم محدَثاً[1].

---

(١) قارن بعرض الشهرستاني لهذه الشبهة ونقضها في «نهاية الإقدام»، ص ٣٠ ــ ٣٣، حيث يوردها بنفس ألفاظها هنا؛ وانظر أيضاً في هذه: الغزالي: تهافت الفلاسفة، ص ١١٠ وما بعدها؛ الرازي: الأربعين، ص ٥٠، ٥٣؛ الآمدي: غاية المرام، ص ٢٦٥ ــ ٢٦٦، ٢٦٩ ــ ٢٧٠؛ المكلاتي: لباب العقول، ص ١٠٠ ــ ١٠٤.

الشبهة الثالثة:

[١٣/ب] قالوا: لو كانت الأجسام محدثَة لكان محدِثها قبل إحداثها / فاعلاً لتركها، وتركها لا يخلو: إما أن يكون جسماً، أو عرضاً، وهذا يوجِب أن الأجسام (والأعراض)[1] لم تزل موجودة.

الجــواب:

قولهم: «إن ترك فعلها لا يخلو: إما أن يكون جسماً، أو عرضاً»!

فنقول: ليس بجسم، ولا عرض، لأن الجسم: هـو الطويـل، العريض، العميق، وترك الفعل ليس طويلاً، ولا عريضاً، ولا عميقاً، فبطل أن يكون جسماً.

والعرض: ما كان محمولاً في الجسم، وترك فعل الباري للجسم والعرض ليس محمولاً، فبطل أن يكون عرضاً، وإنما هو عدم، والعدم ليس معنى[2].

فترك الفعل من الباري ليس فعلاً بخلاف المخلوق، فإن تركه للفعل فِعلٌ، لأن المخلوق لا يترك الفعلَ إلا بفعل منه آخَر ضَرورة، كترك القيام لا يكون منه إلا باشتغاله بفعل آخَر، من قعود أو غيره، أو تركِ الحركة لا يكون إلا بفعل السكون.

وقد ثبت أن الباري خلافُ خلقِه، فإن تركه للفعل ليس فعلاً، فبطل ما ادعيتموه، فوجب أن يكون العالَم مُحدَثاً[3].

---

(١) زيادة ليست بالنسختين، فزيادتها أنسب للسياق، اعتمدت فيها على «الفصل» لابن حزم ١/٥٠.

(٢) كما أنه ليس شيئاً متحققاً.

(٣) قارن بـ«الفصل» لابن حزم ١/٥٠، ٥٤ حيث يورد هذه الشبهة ثم ينقد لها بنفس ألفاظها هنا.

الشبهة الرابعة:

قالوا: كل حادِث عن عدم، فإنه يسبقه إمكانُ الوجود ضرورة، وإمكان الوجود ليس هو عدماً محضاً، بل هو أمر له صلاحيةُ الوجود، ولا يتحقق ذلك إلا في مادة متقدمة عليه، لافتقاره إليه، فإمكان الوجود سابق على وجوده، وهو وصف إضافي، لا يقوم بنفسه، بل لا بد له من مَحَلٍّ يَقُوم به، ولا محل إلا المادةُ، فيضاف إليها، والمادة لا تكون لها مادة فلا يمكن أن تحدُث، إذ لو حدثت لكان إمكانُ وجودِها سابقاً على وجودها، وكونُ الإمكان قائماً بنفسه غيرَ مضاف إلى شيء ــ مع أنه وصف إضافي ــ غيرُ معقول.

الجــواب:

أن ما ذكرتموه من إمكان الوجود ليس شيئاً يرجع إلى ذات هو شيء حتى يفتقر إلى مادة، وإنما هو أمر راجع إلى قضاء العقل، والتقدير الذهني، فلا يفتقر إلى موجود حتى يُجعَل وصفاً له.

والدليل على ذلك من وجهين:

أحدهما: أن الإمكان لو استدعى شيئاً موجوداً، (يضاف)[1] إليه لَاسْتَدعى[2] المستحيل شيئاً موجوداً، يقال إنه استحالة، وليس للمستحيل مادةٌ يطرأ عليها حتى تُضاف الاستحالة إلى المادة.

والوجه الثاني: أن نفوس الآدميين / عندكم لها إمكان قبل [١٤/أ] حدوثها، وليس لها مادة، ولا منطبعة في مادة، وإنما هي جواهر تقوم

(١) في النسختين: مضاف إليه، وما أثبته أنسب للسياق، واعتمدت فيه على تهافت الفلاسفة، ص ١٢٠، وتكررت العبارة هكذا في الصفحة التالية أيضاً.

(٢) في النسختين: لا يستدعى، والتصويب من «تهافت الفلاسفة»، ص ١٢٠.

بنفسها، وهي حادثة على المذهب المشهور المختار عند المتحققين منكم، فدل على أن الإمكان لا يستدعي محلاً، ولا مادةً شيئاً موجوداً.

فإن قيل: ردُّ الإمكان إلى التقدير الذهني، وقضاء العقل محال، لأنه لا معنى لقضاء العقل إلا العلم بالإمكان، فالإمكان معلوم، وهو غير العلم، بل العلم يتعلق به، ويتبعه، ويتعلق به على ما هو عليه، والعلم لو قُدِّر عدمه لم ينعدم المعلومُ، والمعلوم إذا قُدِّر انتفاؤه انتفى العلم، فالعلم والمعلوم أمران اثنان، أحدهما تابع للآخر، وههنا لو قُدِّر عدم العقلاء، وغفلتهم عن تقدير الإمكان لَمَا عدم الإمكان، بل كان موجوداً لا مهالة.

وأما الاستحالة فتستدعي موجوداً يضاف إليه، ومعنى المستحيل الجمع بين الضدين[1]، فإذا كان أبيض استحال أن يسود مع وجود البياض، فلا بد من موضع يشار إليه موصوف بصفة، وأما الوجوب فلا خلاف في أنه يضاف إلى الوجود الواجب.

وأما قولنا في النفس إنها حادثة، وليس لها مادة، ولا منطبعة في مادة، فمعنى ذلك: أن المادة ممكن لها أن يدبرها نفس ناطقة، فيكون الإمكان السابق للحدوث مضافاً إلى المادة، فإنها وإن لم تنطبع فيها فلها معها علاقةٌ، إذ هي المُدبِّرة، فيكون الإمكان عائداً إليها على هذا الوجه.

قلنا: رد الإمكان، والوجوب، والاستحالة إلى قضاء العقل صحيح، وقولكم «لا معنى لقضاء العقل إلا العلم بالإمكان، والعلم

---

(١) مع أن الضدين لا يجتمعان في شيء واحد، ولكن قد يرتفعان.

يستدعي معلوماً»، (فنقول: له معلوم)[1]، وهو الإمكان، وهو قضية كلية ثابتة بالعقل، كاللونية والحيوانية والنباتية والجمادية وسائر القضايا الكلية العقلية، فإنها عندكم علوم، ولكن لا جود لمعلوماتها في الأعيان،حتى صرحتم بأن الكليات موجودة في الأذهان لا في الأعيان، وإنما الموجود في الأعيان جزئيات شخصية محسوسة غير معقولة، بل هي سبب لأَنْ يَسوغ العقلُ منها قضية واحدة عقلية مجردة عن المادة، فإذنْ اللونية قضيةٌ مجردة في العقل سوى السواديّة والبياضية، ولا / يُتَصور في [١٤/ب] الوجود لَونٌ، ليس سواداً، ولا بياضاً، ولا غيره من الألوان، وتثبت في العقل صورةُ اللونية من غير تفصيل.

وقولهم: «لو قدر عدم العقلاء، وغفلتهم لَمَا انعَدَم الإمكان».

فنقول: ولو قدر عدمهم، هل كانت القضايا الكلية التي هي الأنواع، والأجناس تنعدم؟!

فإن قالوا: نعم، لأنه لا معنى لها إلا (قضية)[2] في العقول، فكذلك نقول في الإمكان، فلا فرق، وإن زعموا: أنها تكون باقية في علم اللّه تعالى، فكذا القول في الإمكان[3].

فأما عذرهم عن «الاستحالة» فإنه مضاف إلى المادة الموصوفة بالشيء، إذ يستحيل عليه ضدُّه، فليس كل مستحيل كذلك، فإن وجودَ شريك للّه تعالى مستحيل، وليس له مادةٌ موجودة تضاف إليها الاستحالة.

---

(١) ما بين القوسين غير ظاهر في (أ).

(٢) في النسختين: قضيت، والتصويب من «تهافت الفلاسفة»، ص ١٢٢.

(٣) فالإلزام واقع، والمقصود إظهار تناقض كلامهم كما يقول الغزالي.

وأما قولهم: «إن معنى قولنا في النفس إنها ليس لها مـادة، ولا منطبعة في مادة، إن المادة يمكن أن يدبرها نفس ناطقة».

فنقول: هذه إضافة بعيدة جداً، ولا يُعطى قولكم: «إن النفس ليست لها مادة» هذا المعنى الذي ادعيتموه من هذه الإضافة البعيدة، لأنه لا يجوز أن يُعتَبر عن المادة بإمكان تدبير النفس الناطقة، ولا خلاف في أن هذا ليس هو حقيقة المادة، وإن كان هذا هو حقيقة المادة عندكم، ولا قَائِل به[1].

فقد بطل قولكم ليس لها مادة، وتهافت، وسقط، فسقط التمسك بالإمكان.

الشبهة الخامسة:

قالوا: إن كان للأجسام محدِث فلا يخلو: إما أن يكون مثلَها في جميع الوجوه، أو مثلَها في بعض الوجوه، أو خلافَها في جميع الوجوه، أو خلافَها في بعض الوجوه.

بطل أن يقال: مثلُها في جميع الوجوه، لأن كونَه محدِثاً لها ينافي كونه مماثلاً لها في جميع الوجوه، لأنه يلزم منه أن يكون محدَثاً كما هي محدَثة.

وبطل أن يقال: مثلُها في بعض الوجوه، لأنه يلزم أيضاً من

---

(١) قارن بعرض الشهرستاني لهذه الشبهة ونقضها في «نهاية الإقدام»، ص ٣٣ ــ ٣٤؛ وبعرض الغزالي لها ونقضها في «تهافت الفلاسفة»، ص ١١٩ ــ ١٢٣؛ والمؤلف استفاد هنا من صنيع الغزالي.
وانظر أيضاً: المكلاتي: لباب العقول، ص ١٠٧ ــ ١٠٨.

تماثلها[1] في ذلك البعض ما يلزم (من)[2] تماثلها في جميع الوجوه.

وبطل أن يقال: خلافُها في جميع الوجوه، لأنه يستحيل أن يفعلها؛ لأنه ضدٌ لها، إذ من المستحيل أن يفعل الشيءُ ضدَّه من جميع الوجوه، كما (لا)[3] تفعل النار التبريد.

وبطل أن يقال: خلافها في بعض الوجوه، لأنه يلزم أيضاً من مخالفتها في ذلك البعض ما يلزم / من مخالفتها في جميع الوجوه. [١٥/أ]

الجـــواب:

قولهم: «لو كان للأجسام محدِث لم يخل: إما أن يكون مثلَها في جميع الوجوه، أو خلافَها في جميع الوجوه» إلى آخر ما ذكروا.

قلنا: بل هو على خلافها من جميع الوجوه.

قولهم: «إن هذا هو حقيقة الضد، والضد لا يفعل ضده»،

قلنا: هذا باطل، لأن الباري تعالى لا يوصف بأنه ضِدٌّ لِخَلْقِه[4]، لأن الضد: هو ما حُمِل (على)[5] التضاد، والتضاد: هو أقسام الشيئين طرفي البعد تحت الجنس الواحد، فإذا وُجِد أحد الضدين زال الآخر، ولا يكون الضدان[6] إلا عرضين تحت جنس واحد، كالسواد والبياض،

---

(١) (ب): يماثلها.

(٢) في النسختين: ممن، والتصويب من «الفصل» ١/ ٤٩.

(٣) زيادة ليست بالنسختين، اعتمدت فيها على «الفصل» ١/ ٤٩.

(٤) (ب): ضدٌ بخلقه.

(٥) زيادة ليست بالنسختين، اعتمدت فيها على «الفصل» ١/ ٥٢.

(٦) الضدان: صفتان وجوديتان يتعاقبان في موضع واحد، يستحيل اجتماعهما، كالسواد والبياض. والفرق بين الضدين والنقيضين، أن النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان كالوجود والعدم، والضدين، لا يجتمعان، ولكن يرتفعان كالسواد والبياض. (التعريفات، ص ٩٢).

فإنهما ضِدَّان، أحدُ طرفي البعد تحت جنس اللون، والفضيلةِ والرذيلة عرضان تحت جنس واحد.

فالباري منزه عن ذلك، فاستحال أن يكون ضداً لخلقه.

وقولهم: «لو كان خلافاً لخلقه لكان ضداً لهم» فاسد، لأنه ليس كل خلاف ضداً. ألا ترى أن الجوهر خلافُ العرض، فليس ضداً له.

ثم يقال لهم: أتُثبِتون فاعلاً وفِعلاً على وجه من الوجوه، أم لا؟

فإن قالوا: لا، كابَروا العيان والمشاهدة، لإنكارهم الماشي (و)[1] الضارب، وكلُّ فاعلٍ فعلاً.

وإن قالوا: نعم، قيل لهم: هل يفعل الجسم إلا الحركة والسكون؟ فلا بد من (نعم)[2]، والحركة والسكون خلاف الجسم وليْسَا ضداً له، لأنهما ليسا معه تحت جنس واحد.

فلو كان كلُّ خلافٍ ضداً لكان الجسم فاعلاً لضده، وهو الحركة أو السكون.

فثبت أنه ليس كل خلافٍ ضداً، وأن الفاعل يفعل خلافه، والباري تعالى خلاف خلقه، لا ضد له، لأن من شرط الضد المشاركة في الجنس، والباري تعالى لا جنس له، فلا ضد له، وإذا كان خلاف خلقه، (لا ضد له)[3] جاز أن يفعله، فوجب أن يكون للعالم مُحدِثاً[4].

---

(١) زيادة ليست بالنسختين، اعتمدت فيها على «الفصل» ١/٥٣.

(٢) في النسختين: تقسيم، والتصويب من «الفصل» ١/٥٣.

(٣) (أ): لا ضدا له.

(٤) قارن بعرض ابن حزم لهذه الشبهة ونقضها في «الفصل» ١/٤٩، ٥٢ ـ ٥٣، حيث إن المؤلف نقل منه هذه الشبهة ونقضها بتصرف يسير.

الشبهة السادسة:

قالوا: الباري جواد لذاته، وعلة وجود العالم، (وَجُوده)[1] قديم، فوجب أن يكون العالَم قديماً. وإنما قلنا: إن واجب الوجود (جَوادٌ)[2] لذاته، لأن موجوداً يوجَد منه الفعل أكمل من موجود لا يوجَد منه الفعل، وموجودٌ يصدر عنه موجوداتٌ أشرف من موجود لا يصدر عنه موجودات، فثبت أنه جوادٌ لذاته، فإذا كان جواداً / لذاته، وكان (جُودُه)[3] قديماً [١٥/ب] وجب أن يكون العالَم قديماً.

ويستحيل أن يكون تارة (جَوَاداً)[4]، وتارة غير جواد، لأن ذلك يوجب تغيُّراً في ذاته، ويستحيل أيضاً وُجُود مانع عن (جُودِه)[5]، لأنه لا يخلو: إما أن يكون المانع من ذاته، أو من غيره.

بطل أن يكون المانع من ذاته، لأن المانع الذاتي مانع أبداً، (وقد تحقق الجُودُ بإيجاد الموجود، فهو خلف)[6].

وبطل أن يكون المانع من غيره، لأن واجب الوجود يستحيل في حقه أن يُمْنَع من شيء، كما يستحيل أن يُحْمَل على شيء[7].

---

(١) في النسختين: وَوُجُوده، والصحيح ما أثبته، اعتمدت فيه على «نهاية الإقدام»، ص ٤٥؛ و«الملل والنحل»، للشهرستاني ٢/٢٠٨.
(٢) (أ): جواداً.
(٣) في النسختين: وُجُوده، والتصويب من «الملل والنحل» ٢/٢٠٨.
(٤) (أ): جواد.
(٥) في النسختين: وُجُودِه، والتصويب من «نهاية الإقدام»، ص ٤٥.
(٦) ما بين القوسين في النسختين هكذا: «وقد تحقق الوجود فهو ذات»، والتصحيح من «نهاية الإقدام»، ص ٤٥.
(٧) نسب الشهرستاني هذه الشبهة إلى برقلس. انظر: نهاية الإقدام، ص ٤٥؛ الملل والنحل ٢/٢٠٨؛ الرازي: الأربعين، ص ٥٠.

والجـــواب:

قولهم: «جواد لذاته»،

فنقول: (لِمَ)[1] قلتم إنه يجب أن يكون جواداً لذاته؟!

قولهم: «لأن موجوداً يوجَد عنه الفعل أكمل من موجود لا يوجد عنه الفعل» إلى آخر ما قرروا.

قلنا: ولِمَ قلتُم إن موجوداً يفعل أكمل من موجود لا يفعل، فإن هذا ليس من القضايا الضرورية، خصوصاً في موجود كمالُه بذاته، لا بغيره، فإن فعلَ الباري تعالى لا لغرض. بلى، لو وُجِد موجودان، أحدهما كماله بذاته، والآخر كماله بغيره لشهد (العقل)[2] ضرورة أن الذي كماله بذاته أكمل من الذي كماله بغيره، وإن فُقِد الفعل من الكامل بذاته، ووُجِد الفعل من الكامل بغيره (فليس)[3] بكامل[4]، بل الكامل بغيره ناقص، مستَكْمَل من غيره، غير صالح أن يكون واجب الوجود بذاته.

وقولكم: «إن جودَه قديم».

فنقول: هذا مصادرة على المطلوب[5]، وتسلُّم محلِ النزاع، فإن

---

(١) في النسختين: لَوْ، وما أثبته أنسب للسياق.

(٢) في النسختين: الفعل، ولعل الصواب ما أثبته، واعتمدت فيه على «نهاية الإقدام»، ص ٤٩.

(٣) زيادة ليست بالنسختين، واعتمدت فيها على «نهاية الإقدام»، ص ٤٩.

(٤) (ب): لكامل.

(٥) المصادرة على المطلوب: هي التي تجعل النتيجة جزء القياس، أو يلزم النتيجة من جزء القياس كقولنا: الإنسان بشر ضحاك، ينتج أن الإنسان ضحاك، فالكبرى ههنا والمطلوب شيء واحد، إذ البشر والإنسان مترادفان، وهو اتحاد المفهوم، فتكون الكبرى والنتيجة شيئاً واحداً. (الآمدي: المبين، ص ٤٢؛ الجرجاني: التعريفات، ص ١٤٦).

معنى الجواد: هو الفاعل للجود، والجود عندنا صفةُ فعلٍ، لا صفة ذات، فيكون قديماً، فكأنكم قلتم: فاعل لذاته، وفعله قديم، وفيه وقع النزاع، فكأنكم غيرتم العبارة من «الفعل» إلى «الجود»، وجعلتموه دليلاً في المسألة، وذلك دعوى محل النزاع، فلا يكون حجة.

وإذا كان معنى الجود عائداً إلى الفعل والإيجاد، فقولكم «إنه يستحيل أن يكون (تارة)[1] جواداً، وتارة غير جواد، (كقولكم)[2]: «إنه يستحيل أن يكون تارة فاعلاً، وتارة غير فاعل»، وذلك أيضاً محل النزاع.

وقولكم: «إن كونه تارة فاعلاً، وتارة غير فاعل يوجب التغير».

فنقول: لا نسلم، بل عدم الفعل حيث يستحيل وجوده لا يوجب تغيراً، فإن الباري تعالى / لا يوصَف بفعل المستحيلات. [١٦/أ]

وبيان وجه الاستحالة: أن الفعل: ما له أول، (والأزل)[3]: ما[4] لا أول له، وأجتماع ما له أولٌ مع ما لا أول له مستحيل، والباري سبحانه جواد حيث يُتَصور الجودُ ولا يستحيل الموجود، وكما أن ما أوجده في الأزل عندكم يستحيل إيجاده في الأبد، أو ما أوجده في الأبد يستحيل إيجاده في الأزل، وكذلك يستحيل عندكم إيجاد جميع الموجودات من غير ترتيب واحد على واحد، وذلك لا يوجِب قدحاً في كونه جواداً، فكذلك ها هنا. وهذا كما يقول المتكلمون: إن الباري

---

(١) زيادة ليست بالنسختين.
(٢) في النسختين: وقولكم، والتصحيح من «نهاية الإقدام»، ص ٤٦.
(٣) في النسختين: الأول، والتصويب من نهاية الإقدام، ص ٤٧.
(٤) زيادة ليست بالنسختين، اعتمدت فيها على نهاية الإقدام.

تعالى لا يوصف بالمستحيلات، لأنه تعالى إنما يوصَف بالقدرة على ما يجوز وجوده، لا على ما يستحيل وجوده.

وعدم وصفه بالقدرة على أن يخلق مثلَه، أو ذاته، أو غيرَ ذلك من المستحيلات لا يوجِب ذلك قدحاً في القدرة، فكذلك ها هنا عدم وصفه بالفعل في الأزل لا يوجب قدحاً في جوده، لاستحالة وجودِ ما له أول فيما لا أول له على ما بينا(١).

الشبهة السابعة:

قالوا: الصانع لا يخلو: إما أن يكون لم يزل صانعاً بالفعل، أو لم يزل صانعاً بالقوة.

فإن كان صانعاً بالفعل فالمصنوع معلول،

وإن كان بالقوة، فما هو بالقوة لا يخرج إلى الفعل إلا بمُخرج، ومُخرج الشيء من القوة إلى الفعل غيرُ ذات الشيء، فيؤدي ذلك إلى أن تتغير ذاتُ الباري تعالى بمُغيِّر، وذلك مستحيل(٢).

والجـــواب:

قولهم: «لو لم يكن صانعاً بالفعل كان صانعاً بالقوة، فيؤدي إلى أن تتغير ذات الباري»،

---

(١) قارن بعرض الشهرستاني لهذه الشبهة وردها في نهاية الإقدام، ص ٤٥ ـ ٤٩؛ وفي الملل والنحل ٢/٢٠٨؛ وبعرض ابن حزم لها ونقضها في الفصل ١/٧١ ـ ٧٢؛ والآمدي: في غاية المرام، ص ٢٦٦، ٢٧٠ ـ ٢٧١؛ والقاضي عبدالجبار: في شرح الأصول الخمسة، ص ١١٦؛ والرازي: في الأربعين، ص ٥٠، ٥٣.

(٢) وهذه الشبهة أيضاً منسوبة إلى برقلس. (انظر: نهاية الإقدام، ص ٤٥).

فنقول: إنما لم يكن صانعاً فيما لم يزل لاستحالة وجود ذلك، وإذا استحال وجود الشيء في نفسه لم يكن مقدوراً، ولا (يكون)[1] مصنوعاً.

وإذا استحال وجود الشيء لمعنى آخر كان جائزاً في ذاته، وإذا زال ذلك المعنى المانِع تحقق الجوازُ، فصار مقدوراً، فيكون مصنوعاً، والصنع فيما لم يزل إنما كان مُستحيلاً لنفي الأولية، وإثبات أولية الصنع، فاستحال الجمع بينهما، فإذا نُفيت الأزلية تحققت الأولية، فتحقق الجواز، فصح المقدور، فوجد المصنوع.

وقولكم: «إن كان صانعاً بالقوة افتقر إلى مُخرِج»،

فنقول: لفظ القوة يُطلَق ويُراد به / الاستعداد المجرد، ويطلق [١٦/ب] ويراد به القدرةُ.

فإن عنيتم به الاستعداد المجرد فممنوع.

وإن عنيتم به القدرة فلا يفتقر إلى مخرج إلى الفعل فلا يؤدي ذلك إلى تغيير (الذات)[2].

الشبهة الثامنة:

قالوا: الدليل على قدم العالَم أن وجود العالم ممكن قبل وجوده، ويستحيل أن يكون ممتنعاً ثم يصير ممكناً، فإن هذا الإمكان لا أول له، وإذا كان الإمكان لا أول له، فكذلك الممكن على وفق الإمكان لا أول

---

(١) زيادة في (أ).

(٢) (أ): بحدث الذات، (ب): بحدث العالم، والمُثْبَتُ من «نهاية الإقدام»، ص ٤٩.
انظر هذه الشبهة ونقضها: الشهرستاني: الملل والنحل ٢٠٨/٢؛ ونهاية الإقدام، ص ٤٥، ٤٧ ـ ٤٩؛ الرازي: الأربعين، ص ٤٩.

له، ومعنى قولنا لا أول له: أي لم يزل ثابتاً. فلا يمكن أن يُقال: إن الإمكان له أول، إذ لو قيل ذلك لأدى إلى إثبات حال لم يكن العالم ممكناً، (ولا كان)[1] الباري تعالى عليه قادراً، وذلك محال.

والجــواب:

قولهم: «العالم ممكن الحدوث»،

فنقول: لا جرم ما من وقت إلا ويمكن إحداثه فيه، وإذا قدر موجوداً لا أول له لم يكن حادثاً، لأن الحادث: ما وجد بعد أن لم يكن. فلم يكن الواقع على وفق الإمكان، لأن الممكن: ما جاز وجوده وجاز عدمه، لا ما جاز وجوبه وجاز امتناعه. فالمستفاد من المرجح وجوده، لا وجوبه، فالمرجح (أفاده)[2] الوجود، لا الوجوب، لأنه ممكن الوجود، لا ممكن الوجوب.

ونحو هذا قولهم في المكان: وهو أن تقدير العالم (أكبـر)[3] مما هو، أو خلق جسم فوق العالم ممكن، وكذا آخر فوق ذلك الآخر إلى غير نهاية لإمكان الزيادة، ومع ذلك وجود (ملاء)[4] مطلق لا نهاية له غير ممكن، وكذلك وجود جسم لا ينتهي طرفه غير ممكن، بل يقال: الممكن جسم متناهي السطح، ولكن لا تتعين مقاديره في الصغر والكبر،

---

(١) في النسختين: ولكان، اعتمدت في تصحيحه على «تهافت الفلاسفة»، ص ١١٨.

(٢) في النسختين: إفادة، بالتاء المربوطة.

(٣) (ب): أكثر.

(٤) في النسختين: بلا، والتصويب من «تهافت الفلاسفة»، ص ١١٨.
الفضاء المطلق الذي لا شيء فيه هو الخلاء، والملاء: ما يحل في الخلاء، ويملأ جزءاً منه، أو يملأه كله.

فكذلك الممكن، الحدوث لا يتعين في التقدم والتأخر، وأصل كونه حادثاً متعين، ولا فرق بينهما[1].

الشبهة التاسعة:

قالوا: كل علة لا يجوز عليها الاستحالة، فإنما تكون من جهة ذاتها، لا من جهة غيرها. وكل علة من جهة ذاتها فمعلولها من جهة ذاتها، فإذا كانت ذات لم تزل فمعلولها لم يزل[2].

والجــواب:

قولكم: «كل علة لا يجوز عليها الاستحالة / فإنما تكون من جهة ذاتها». [١٧/أ]

فنقول: هذا لا يستقيم على أصلكم، فإنه ينتقض نقضاً صريحاً بالعقل الأول، فإنه لا يجوز (عليه)[3] الاستحالة، وليس هو علة من جهة ذاته، بل هو معلول لواجب الوجود، وكذلك ينتقض أيضاً بسائر العقول المفارقة، فإنها لا تستقبل الاستحالة، وليست عللاً من جهة ذاتها.

ثم نقول: معنى كونه علة ــ عندكم ــ أنه مبدأ (لوجود)[4] شيء، وليس وجود شيء عنه ممتنعاً، وإنما الممتنع أن يوجَد المعلول معه بالذات، لأن ذلك يوجِب أن تكون العلة زمانية، قابلة للتغير، وذلك

---

(١) قارن رده لهذه الشبهة بما في «تهافت الفلاسفة»، ص ١١٨، ولعل المؤلف استفاد منه؛ وانظر أيضاً: المكلاتي: لباب العقول، ص ١٠٥ ــ ١٠٧.

(٢) وهذه الشبهة ــ أيضاً ــ من شبه برقلس. (الملل والنحل ٢/٢٠٨).

(٣) في النسختين: علة، والتصحيح من «نهاية الإقدام»، ص ٤٩.

(٤) في النسختين: الوجود، والتصويب من «نهاية الإقدام»، ص ٤٨.

مستحيل، فيجب أن يكون (متقدِّماً)[1] في الوجود، لأن وجود الباري تعالى واجب لذاته، غير مستفاد من غيره، ووجود العالم مستفاد منه، (ووجوب)[2] المفيد يجب أن يكون متقدماً على (وجوب)[2] المستفيد، وقد قدمنا استحالة نسبة الزمان إلى وجود الباري تعالى في غير موضع بما يغني عن الإعادة[3].

الشبهة العاشرة:

قالوا: يستحيل وجودُ حادث عن قديم مطلقاً، لأنا إذا فرضنا القديم لم يوجَد منه العالم، فإنما كان كذلك، لأنه لم يوجَد مرجِّح لجانب الوجود على جانب العدم، ويستحيل أن يوجَد مرجح، لأنه يوجِب تغيراً (للقديم)[4]، والقديم لا يتغير، فإما أن لا يوجد عنه شيء، فإما أن يوجَد أبداً على الدوام، وإذا كان العالم موجوداً، واستحال حدوثُه ثبت قدمُه[5].

والجـواب عن هذه الشبهة من وجهين:

أحدهما: أنّا نقول: لا خلاف في أن في العالم حوادثَ، ولها أسباب، فلا يخلو: إما أن تقولوا إنها حدثت عن حوادث إلى غير نهاية، فهو محال، وليس ذلك مذهبكم، فإنكم أقررتم بـأن الأسباب تنتهي

---

(١) (ب): مقدماً.

(٢) هكذا في النسختين، ولعل كلمة «وجود» أنسب للمقام.

(٣) قارن رده لهذه الشبهة بما في «نهاية الإقدام»، ص ٤٨ ــ ٤٩.

(٤) (ب): للقدم.

(٥) انظر: الغزالي: تهافت الفلاسفة، ص ٩٠، حيث يصفها بأنها أقوى أدلتهم وأخيلها؛ والرازي: الأربعين، ص ٤١ ــ ٤٨، حيث يقول: «وهي في الحقيقة أعظم شُبَه الفلاسفة في هذه المسألة».

بتسلسلها إلى الباري تعالى، وإذا كانت الحوادث تنتهي إلى الباري تعالى فقد وُجِد على أصلكم وجودُ حادثٍ من قديم، ولو كانت الحوادث تنتهي إلى حوادث إلى غير نهاية لَمَا افْتقرتم إلى الاعتراف بالباري تعالى، ولا اعترفتم بأنها تستند إلى قديم، وإذا كانت الحوادث لها طرف ينتهي إليه / تسلسلها، فيكون ذلك الطرف أولَ حادث منه، ويستحيل أن [١٧/ب] يكون مقارِناً له، لأن اقتران ما لا أوَّل له مع ما له أولٌ مستحيل.

فإن الواجب الوجود لذاته يجب أن يكون مقدَّماً على الجائز الوجود لذاته بعد ما في وجوده، بحيث أن يكون الواجب موجوداً، ولا وجود معه، لا من حيث الزمان كتقدم الوالد على ولده، ولا من حيث الرتبة كتقدم العالِم على الجاهل، ولا من حيث الذات كتقدم العلة على المعلول، ولا بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين.

وعلى كل حال فمتى تحقق الإمكان والجواز في شيء تحقق نفي الأزلية عنه، وإثبات الأولية له، فإن إثبات الأزلية والأولية في شيء واحدٍ محال.

فإن قيل: نحن لا نحيل وجودَ حادثٍ من قديم أي حادث كان، وإنما نحيل وجود حادث هو أولُ الحوادث، (فأما إذا لم يكن هو أول الحوادث)[1] فإنه يجوز أن يصدر عنه شيءٌ آخَر. ومستنَد الحوادث كلها الحركةُ الدورية، فلا يوجَد حادث إلا بواسطتها، لأنها تُشبِه القديم من وجهٍ، فإنها دائمة التجدد كما أنه دائم، وتشبه الحادث من وجه، لأن كل

---

(١) ما بين القوسين ساقط في (أ).

جزء منها يُفرَض، (كان)[1] حادثاً بعد أن لم يكن، فلهذا وُجِد عنها الحوادث[2].

قلنا: هذا لا يغنيكم، فإن الحركة الدورية: إما أن تكون قديمةً، أو حادثة، فإن كانت قديمة فكيف جاز أن يوجَد عنها أولُ الحوادث؟! وإن كانت حادثة افتقرت إلى حادث آخر، وتسلسل إلى ما لا نهاية له، وأنتم لا تقولون به.

وقولكم: «إنها تشبه القديم من وجه، وتشبه الحادث من وجه، فإنها ثابتة التجدد، متجددة الثبوت».

فنقول: أهي مبدأ الحوادث من حيث إنها ثابتة، أو من حيث إنها متجددة؟!

فإن كانت من حيث إنها ثابتة، فلا ينـاسِب، لأن (القديم)[3] عندكم لا يوجَد عنه حادِث، وكذلك ما يوجب الشَّبَه.

(وإن كانت)[4] من حيث إنها متجددة، فما السبب في تجددها في نفسها. فيفتقر إلى سبب آخَر ويتسلسل إلى ما لا نهاية له، ولا تقولون به. بل لا بد أن ينقطع التسلسل بالاستناد إلى قديم، والقديم عندكم لا يوجَد عنه مُحدَث، فيؤدي إلى أن لا يوجَد محدَث أصلاً، وقد وُجِد بعد العدم، وهو لا يُوجِد / نفسَه، فوجب أن يكون وجوده عن القديم، [١٨/أ] والمرجح بحادث وجودِه على عدمه لا يخلو:

---

(١) زيادة ليست بالنسختين، اعتمدت فيه على «تهافت الفلاسفة»، ص ١٠٨.
(٢) قارن بالغزالي، في «تهافت الفلاسفة»، ص ١٠٧ ــ ١٠٩.
(٣) (ب): التقديم.
(٤) في النسختين: وإن كان.

إما أن يكون من حيث هو ذات، أو من حيث هو وجود، أو وجود على اعتبار وجهٍ، أو على صفة.

بطل أن يقال من حيث إنه ذات، أو من حيث إنه وجود، وذلك من ثلاثة أوجه:

أحدها: أنه كان يلزم من كل ذات ومن كل موجود أن يكون مُرَجِّحاً، وذلك محال.

والوجهان الآخران: قد قدمناهما في البرهان الثاني من دليلنا، فلا نعيدهما الآن ها هنا، إذ لا فائدة في الإعادة[1].

وبطل أن يقال من حيث إنه وجود على اعتبار وجه، كما زعمتم من أنه إنما أوجب من حيث إنه واجب لذاته، وهو وجود على وجه، وهو أيضاً باطل، فإن عندكم وجوب الشيء لذاته معناه أمر سلبي، أي وجوده غيرُ مستَفادٍ من غيره، ومن فهم وجوداً غيرَ مستفاد لم يلزم منه أن يَفهم منه أنه مُفِيد لوجود غيره، وكذلك من فهم أنه عقلٌ ـ لأن معنى كونه عقلاً عندكم أمر سلبي، أي مجرد عن المادة ـ وذلك لا يلزم منه أن يكون مُفيداً لوجود غيره.

وإذا بطل أن يكون المرجِّح من حيث إنه ذات، ومن حيث إنه موجود، ومن حيث إنه موجود على اعتبار وجه، ثبت أنه موجب على صفة، ولتلك الصفة من حيث ذاتها صلاحية التخصيص، وهي الإرادة، وهي عامَّة التعلق على معنى: أنها صالحة لكل ما يجوز أن يوجَد من المرادات إلى غير نهاية، ولها خصوص تعلُّق من حيث إنها تخصيص بالوجود حقيقة ما علم وجوده على ما سنبين إن شاء الله تعالى.

---

(١) انظر: [٤/أ] من هذا الكتاب.

والوجه الثاني: أنّا نقول: إن العالَم حادث بإرادة قديمة، اقتضت وجودَه في الوقت الذي وُجِد فيه، وذلك لا يوجِب تغيراً في ذاته.

فإن قيل: فلِمَ اختُصَّ تعلق الإرادة بوقت معين دون وقت، والأوقاتُ متساوية في جواز التعلق؟

قلنا: لأن الإرادة صفة من شأنها تمييز الشيء عن مثله، (ولولا أن هذا شأنها وإلا لكانت تقع الكفاية بالقدرة)[1]، ولكن لمَّا تساوتْ نسبةُ القدرة إلى الممكنات لم يكن بدٌّ من مخصِّصٍ / يخصص الشيء عن مثله، وهي الإرادة. [١٨/ب]

(فقول)[2] القائل: لِمَ اختُصت الإرادة بتخصيص أحد المِثلَيْن؟ كقول القائل: لم اقتضى العلمُ الإحاطة بالمعلوم على ما هو به؟ فيقال: لأن العلم عبارة عن صفة هذا شأنها، فكذا الإرادة عبارة عن صفة هذا شأنها، وهو تمييز الشيء عن مثله.

فإن قيل: إثبات صفة من شأنها تمييز الشيء عن مثله غير معقول، وإذا لم يكن معقولاً لم يكن مقبولاً. وبيان أنه ليس معقولاً؛ أن معنى كون الشيء مِثْلاً له أنه لا مميزَ له، ومعنى كونه ليس مِثْلاً؛ أنّ له مُمَيزاً، يدل عليه أن لفظ الإرادة مستعار من إرادتنا، ولا يُتَصور منا أن نميز بالإرادة الشيء عن مثله، بل لو كان بيد العطشان قدحان من الماء متساويان من كل وجه بالإضافة إلى غرضه، لم يكن أن يتناول أحدهما،

---

(١) ما بين القوسين في «تهافت الفلاسفة»، ص ١٠٢: «ولولا أن هذا شأنها، لوقع الاكتفاء بالقدرة».

(٢) في النسختين: فيقول، والذي أثبته أنسب للسياق، اعتمدت فيه على «تهافت الفلاسفة»، ص ١٠٢.

بل إنما أخذ ما هو أقرب، أو أخف، أو سبب من الأسباب، وإلا فلا يتصور تمييز الشيء عن مثله.

قلنا: قولكم: «إن هذا لا يتصور»، لا يخلو: إما أن تكونوا قد عرفتموه ضرورة أو نظراً؟! ولا يمكنكم أن تدعوا أحدهما، وأما قياسكم الإرادة القديمة على الإرادة المحدَثة فقياس فاسد، يشابه قياس عِلْمه على علمنا، وكما أن علمَه يفارِق علمَنا في أشياء كثيرة، فكذلك إرادته تفارق إرادتنا، وإنما نستبعد هذا في حقنا، لأن صفاتنا ليست عامةَ التعلق، فإن إرادتنا لا تتعلق إلا بمراد واحد، وعلمَنا لا يتعلق إلا بمعلوم واحد، وقدرتنا لا تتعلق إلا بمقدور واحد على سبيل الاتحاد، وأن صفاتنا أعراض يستحيل أن تبقى، حتى لو قدرنا لنا إرادة وقدرة وعلماً، لها عموم التعلق بمتعلقات لا تتناهى، على معنى صلاحية كل صفة لمتعلقها، وقدرنا بقاء صفاتنا كما وجب ذلك في الإرادة القديمة، والعلم، والقدرة، لكنا لا نشك أن الشيء يقع من غير أن تتغير ذاتُنا، أو يَحْدُث أمرٌ[1]، أو بمُسبَّبٍ لم يكن.

وهذا كما تقررونه أنتم في العقل الفعال (بفيضه)[2]، فإنكم تقولون: إنه عام الإفاضة، واهب للصور على الإشاعة من غير تخصيص، ثم له نوع خصوص بالإضافة إلى القوابل / (والشرائط)[3] [١٩/أ] التي تتكون، فيحصل الاستعداد في القوابل، فيختص الفيض بقابل مخصوص، (وترتيب مخصوص)[4]، فخصوص الفيض بسبب خارج عن

(١) في النسختين: أو يحدث أمراً.
(٢) (ب): نفيضه، وهو تصحيف.
(٣) في النسختين: والسوائط، وهو تصحيف، والتصحيح من «نهاية الإقدام»، ص ٤٢.
(٤) ساقط من: (ب).

ذات المُفِيض لا يكون قادحاً في عموم الفيض باعتبار ذاته، فكذلك نقول في الإرادة.

وكلما تقدرونه في العناية الأزلية التي أوجبت ترتيبَ الموجودات على نظامها الأكمل، نُقدِّره نحن في الإرادة الأزلية التي اقتضت تخصيص الموجودات على نظامها الذي هو عليه. فبان أن إرادته القديمة ليست كإرادتنا، وصفاته ليست كصفاتنا، ولهذا لا تحمل الإطلاقات الشرعية في حقه على ما يحمل في حقنا، بل ذلك من المستحيلات، على أنّا نمنع استحالة ذلك في حقنا، فإنا نفرض تمرتين متساويتين بين يدي المتشوق إليهما، العاجزِ عن تناولهما معاً، فإنه يأخذ إحداهما لا محالة، بصفة شأنُها تخصيص الشيء عن مثله، وكلما قدرتموه من المخصِّصات من قرب، أو بعد، أو خِفة، أو غير ذلك من الأسباب، فإنّا نقدر على فرض انتفائه ويبقى إمكان الأخذ، فأنتم بين أمرين: إما أن تدعوا: أنه يستحيل التساوي بالإضافة إلى غرضه، فلا وجه له، لأنه ممكن، وإن قلتم: التساوي إذا فرض، بقي الرجل المتشوف إليهما[1] أبداً متحيراً، ينظر إليهما ولا يأخذ (إحداهما)[2] بمجرد (الإرادة)[3]، فهذا أيضاً يُعلم فساده ببديهة العقل، فلا بد إذن في تحقيق الفعل من إثبات صفة، من شأنها تخصيص الشيء عن مثله.

ثم نقول: أنتم ما استغنيتم عن تخصيص الشيء عن مثله، فإن العالَم وُجِد من سببه على هيئة مخصوصة تماثل غيرها، فلِمَ اختص

---

(١) وفي «الصحاح» (٤/١٣٨٤): «تشوفت إلى الشيء: تطلعت إليه».

(٢) في النسختين: أحدهما.

(٣) (ب): الأداة، وهي تحريف.

ببعض الوجوه؟! واستحالة تميز الشيء عن مثله في الفعل، أو اللزوم بالطبع، أو بالضرورة لا تختلف.

فإن قلتم: النظام للعالَم لم يمكن إلا على هذا الوجه الذي وُجِد عليه، ولو كان أكثرَ مما هو، أو أصغر لَمَا تَمّ النظام.

قلنا: ونحن وإن أمكننا أن نعارضِكم بمثله في الأحوال، إذ قال قائلون: خَلَقه في الوقت الذي كان الأصلح الخلقَ فيه، إلا أنّا (لا)[1] نقتصر على مثل هذه المعارضة، بل نفرض على أصلكم تخصيصاً في موضعين لا يمكنكم أن تقدروا فيهما اختلافاً بوجه من الوجوه.

الأول: / تعيين موضع القطب في الحركة، فنقول: السماء كرة [١٩/ب] متحركة على قطبين، شمالي وجنوبي، وكرة السماء متساوية الأجزاء[2]، وأنها (بسيطة)[3]، لا سيما الفلك الأعلى الذي هو الفلك التاسع، فإنه غيرُ (مكوكب)[4] أصلاً، فما مِنْ نقطتين متقابلتين من النقط التي لا نهاية لها عندكم إلا ويُتَصور أن تكون هي القطب، فلِمَ تعين قطب الشمال والجنوب للقطبية؟ (وما)[5] الذي ميز محل القطب عن غيره حتى تعين لكونه قطباً، دون سائر النقط، وجميع النقط متماثلة، وجميع أجزاء الكرة متساوية؟ وهو مناقض لأصلكم ومذهبكم من التساوي، وهذا مُفحِم

---

(١) ساقطة في (ب).
(٢) في «تهافت الفلاسفة»، ص ١٠٥: متشابهة الأجزاء.
(٣) في النسختين: يستطير، والتصويب من «التهافت»، ص ١٠٥.
(٤) في «التهافت»: مركب.
(٥) في النسختين: وأما، والتصحيح من «التهافت»، ص ١٠٥.

لا جواب لهم عنه، فبان عجزهم كلِهم عن آخِرهم عن وجه تخصيص التعيين في هذا الموضع.

وأما بيان الثاني: وهو تعيين جهة الأفلاك، فنقول: الفلك الأعلى يتحرك من المشرق إلى المغرب، والذي تحته يتحرك من المغرب إلى المشرق، وكلما يمكن تحصيله بهذا يمكن تحصيله بعكسه، فلِمَ تميزت جهة عن جهة مع تماثلها؟!

فإن قالوا: الجهتان متقابلتان (متضادتان)[1]، فكيف تتساويان؟!

قلنا: هذا كقول القائل: التقدم والتأخر في وجود العالم يتضادان، فكيف يمكن أن يدعى تساويهما؟! فإن تشابه الأوقات بالنسبة إلى إمكان الوجود، (و)[2] إلى كل مصلحة يمكن فرضها في الوجود، كتشابه الأماكن والجهات، بالنسبة إلى قبول الحركة وكل مصلحة تتعلق بها، ولا فرق بينهما، فإن جاز لهم دعوى الاختلاف مع هذا التشابه، جاز لخصمهم دعوى الاختلاف في الأحوال والهيئات، وهذا مفحم لا محيص لهم عنه، فبان عجزهم عن آخرهم عن وجه تخصيص التعيين في هذين الموضعين.

ومن الإلزامات المفحمة أن يقال لهم: كيف تزعمون أن العالَم قديم، وأن دوران الفلك[3] لا نهاية لآحادها، ولا حصر لأعدادها، مع أن

---

(١) (ب): متضادان.

(٢) زيادة ليست بالأصلين، اعتمدت فيها على «التهافت»، ص ١٠٧.

(٣) وفي «التهافت»، ص ٩٩؛ و«الاقتصاد»، ص ٢٥ للغزالي: دورات الفلك.

لها سُدساً وعُشراً، فإن فلك الشمس / يدور في سنة، وفلك زحل[1] [٢٠/أ]
يدور في ثلاثين سنة، وفلك المشتري[2] يدور في اثنتي عشرة سنة[3]،
فتكون أدوار زحل ثلث عشر أدوار الشمس، وأدوار المشتري نصف
سُدس أدوار الشمس، وكما أنه لا نهاية لأعداد دورات زحل والمشتري،
كذلك لا نهاية لأعداد دورات الشمس، مع أن أدوار زحل ثلث عشر،
وأدوار المشتري نصف سدس، بل لا نهاية لأدوار فلك الكواكب الذي
يدور في كل ستٍ وثلاثين ألف سنة مرة واحدةً، وقيل: أربع وعشرين
ألف سنة، كما لا نهاية للحركة المشرقية التي للشمس في اليوم والليلة
مرة واحدة. فإن هذا مما تشهد بدائه العقول بفساده، وذلك حركات زحل
ـ وهو في الفلك السابع ـ مثل حركات القمر ـ وهو في الفلك
الأول ـ، من حيث إن حركات كل واحد منهما غير متناهية[4]، وهذا
مفحم، لا جواب لهم عنه.

---

(١) زحل: أحد الكواكب الكبرى، ترتيبه السادس من الشمس، ويدور حولها في ثلاثين عاماً، ويبلغ حجمه ٧٤٣ مرة من حجم الأرض، ويدور حوله تسعة أقمار، وأكبر أقمار زحل في حجم عطارد، وتوجد حول زحل مجموع حلقات في مستوى خط الاستواء (الموسوعة العربية، ص ٩٢٠).

(٢) المشتري: من أكبر الكواكب، وكتلته قدر كتلة الأرض ٣١٦ مرة تقريباً، ويستغرق ١١ سنة و٣١٤,٨ يوماً في دورته، ويدور حول محوره في ٩ ساعات ٥٥ دقيقة، وله ١٢ قمراً، ولا يفوقه في اللمعان سوى الزهرة (الموسوعة العربيـة الميسرة، ص ١٧٠٤).

(٣) في النسختين: اثني عشر سنة.

(٤) وجاء في هامش النسختين: «فإذا كان هذا الكثير مثل هذا القليل في عدم التناهي الذي هو الحد الجامع لكميتهما يلزم أن يكون هذا الكثير مساوياً لذلك القليل في العدد مع التفاوت المذكور، فإن قلتم: أحدهما كثير غير متناه، والآخر قليل غير متناه فباطل أيضاً، فإنه صريح البطلان بالبداهة، لأن غير المتناهي مساو لغير المتناهي، فيلزم أن يكون القليل مساوياً للكثير مع تفاوت عظيم، من خطه».

ثم نقول: أعداد هذه الدورات لا تخلو: إما أن تكون شفعاً، أو وتراً، أو شفعاً ووتراً، أو لا شفعاً ولا وتراً.

بطل أن (يكون)[1] شفعاً ووتراً، أو لا شفعاً ولا وتراً، إذ يعلم استحالة ذلك ضرورة.

فإن قيل: شفع، فالشفع يصير وتراً بواحد، فكيف أعوز[2] ما لا نهاية له واحد؟!

وإن كان وتراً، فالوتر يصير شفعاً بواحد، فكيف أعوز ما لا نهاية له ذلك الواحد؟ فيلزمكم أن تقولوا: إنه ليس بشفع ولا وتر.

فإن قيل: الشفع والوتر إنما يكون في الذي له نهاية، وما لا نهاية له لا يوصف بشفع ولا وتر.

قلنا: فجملةٌ ـ من العدد ـ مركبة من آحاد، لها سدس وعشر، ثم لا توصَف بشفع ولا وتر مستحيل.

فإن قيل: قولكم: «جملة مركبة» ليس بصحيح، فإن الجملة إشارة إلى موجودٍ حاضر، وهذه الدورات: إما ماضية قد ذهبت، أو مستقبلة لم تُوجَد، فلا موجود ها هنا.

قلنا: قضية العدد لا يتصور أن يخرج عن الشفع والوتر، سواء كان موجوداً، أو معدوماً.

---

(١) في النسختين: يقال، وما أثبته أنسب للسياق.

(٢) أعوزه الشيء: إذا احتاج إليه فلم يقدر عليه. (الصحاح ٣/٨٨٨؛ القاموس ٢/١٩١).

فـإن انعدمت بعـد الوجـود لم تتغير هـذه القضية، على أنكم لا تحيلون / أن تُوجَد آحاد متغايرة بالوصف، ولا نهاية لها، فإن عندكم [٢٠/ب] نفوس الآدميين المفارِقَة للأبدان موجودات فلا توصف بالشفع والوتر، وهذا مما يعلم فساده ببدائه العقول[١].

فإن قيل: النفس واحدةٌ على رأي أفلاطـون وإنما تنقسم في الأبدان، فإذا فارقَتْها (عادت)[٢] إلى أصلها واتحدت.

قلنا: هذا الرأي الذي هربتم إليه، أفسد من الرأي الذي هربتم منه، وأبعد من قضية العقل، فإنا نقول: نفسُ زيدٍ عينُ نفس عمرو أو غيره؟!

فإن كانت عينه فهو باطل، لأن كل واحد يشعر بنفسه، ويعلم أنه ليس نفسُ غيره، ولو كانت عينَه لكان ينبغي أن يستويا في صفات النفوس الذاتية كالعلم وغيره.

وإن قلتم: إنه غيره، وإنما ينقسم بالتعلق بالأبدان، قلنا: وهذا أيضاً أبعد من الأول، فإن الشيء الواحد الذي لا عِظَم له في الحجم، ولا كميةَ مقدارية يستحيل أن يُوصَف بالانقسام، فإنه يستحيل أن يصير الواحد اثنين، بل ألفاً، بل ألوفاً ثم يعود ويصير واحداً، وإنما يُتَصور هذا فيما له عِظَمٌ في الحجمية، وكميةٌ في المقدارية، كماء البحر ينقسم إلى الجداول والأنهار، ثم يعود إليه، فأما ما لا عظم له، ولا حجمية،

---

(١) وبهامش النسختين ما نصه: «وإنما الموجود والمعدوم هو المعدود لا العدد. فإن العدد موجود بوجود ذهني أبداً، ولا يوصف بالعدم أصلاً، فافهم، من خطه».

(٢) في النسختين: تحادت، ولعل ما أثبته هو الأصح، اعتمدت فيه على «التهافت»، ص ١٠٠.

ولا كمية فيستحيل ذلك فيه ضرورة، ودعوى جوازه مكابرة لبدائه العقول، وعدول عن المعقول[1].

فانظروا يا أولي الأبصار إلى دعاويهم بعين الاعتبار، وبعدها عن الاعتذار والانتصار، فسقط ما ذكروه من الشُّبَه في كون العالَم قديماً، فوجب أن يكون مُحدَثاً.

□ □ □

---

(١) قارن رده لهذه الشبهة بما في «تهافت الفلاسفة»، ص ٩٠ ــ ١٠٩؛ و«الاقتصاد»، ص ٢٤ ــ ٢٥؛ و«نهاية الإقدام»، ص ٣٥ ــ ٤٥؛ و«الأربعين» للرازي، ص ٤١ ــ ٤٨؛ و«غاية المرام»، ص ٢٦٥، ٢٦٨ ــ ٢٦٩؛ و«لباب العقول» للمكلاتي، ص ٩٥ ــ ١٠٠. فإن المقارنة توحي أن ابن الأنباري يعتمد على الغزالي، والشهرستاني في رد هذه الشبهة، إلا أن عباراته أقوى منهما، وردوده أدق وأنظم.

الفصل الثاني
في الرد على من أنكر الصانع

إعلم ـ أيَّدك الله بتوفيقه، وأرشدك إلى منهج طريقه ـ أن العقلاء من أهل الحق وغيرهم من أصناف الخلق، اتفقوا كافة، وأطبقوا قاطبة على إثبات الصانع، إلا شرذمة قليلة من الدهرية(١)، يقال لهم المعطلة(٢)، فإنهم عطلوا العالَم عن الصانع، وزعموا: أن العالم كان في الأزل أجزاء مبثوثة، يتحرك على غير استقامة، فدارت عليه / [٢١/أ]

---

(١) الدهرية: هم طائفة خالفت ملة الإسلام، وادعت قدم الدهر، وأسندت الحوادث إليه، وهم الذين أخبر عنهم القرآن الكريم: ﴿وقالوا مَا هِيَ إلَّا حيَاتُنَا الدنيا نَمُوتُ ونَحْيَا﴾ (الجاثية: ٣٤)، ويُطلق اسم «الدهرية» عند المتقدمين على الذين جحدوا الصانع، وقالوا بقدم الدهر الذي يدور عليه مذهبهم، وقد صور الغزالي مذهبهم فقال: «هم طائفة مِن الأقدمين، جحدوا الصانع، المدبر، العالِم القدير، وزعموا: أن العالَم لم يزل موجوداً كذلك بنفسه، وبلا صانعٍ، ولم يزل الحيوان منَ النطفة والنطفة من الحيوان، كذلك كان، وكذلك يكون أبداً، وهؤلاء هم الزنادقة»، وفي العصر الحديث استعملت لفظةُ الدهرية للدلالة على المذاهب المادية. (الغزالي: المنقذ من الضلال، ص ٩٤ ـ ٩٧؛ الشهرستاني: الملل والنحل ٣/٧٩؛ الموسوعة العربية الميسرة، ص ٨٠٧).

(٢) وقد ذكر الشهرستاني أربعة معان للتعطيل، «فمنها: تعطيل الصنع عن الصانع، ومنها: تعطيل الباري سبحانه عن الصفات الأزلية الذاتية القائمة بذاته، ومنها: تعطيل الباري سبحانه عن الصفات والأسماء أزلاً، ومنها: تعطيل ظواهر الكتاب والسنة عن المعاني التي دلت عليها». (انظر: نهاية الإقدام، ص ١٢٣).

الأكوار، وكرت عليه الأدوار، فاصطكت أجرامه، وتركبت أجسامه، فوجد منه العالم الذي نشاهده[1].

ولا خفاء في أن القائل بهذه المقالة[2] قد ارتكب فيها الإحالة لا محالَةَ، فإنه قد أقرّ بالصانع، حيث اعترف بحدوث الاجتماع والالتصاق بعد التباين والافتراق، وإن ادّعى وقوع ذلك على وجه الاتفاق، فلا تكاد تُعَد هذه المقالة في جملة المقالات النظرية لقربها من المدركات الأولية الضرورية، فإن العقول السليمة والفهوم المستقيمة تشهد بضرورة فطرتها، وبديه فكرتها بوجود الصانع، ولهذا إنما تواردت الملل والشرائع بمعرفة التوحيد، لا بمعرفة وجود الصانع، «أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا: لَا إِلَـهَ إِلَّا اللَّهُ»[3]، فالدعوة إنما تواردت

(١) جاء في هامش النسختين ما يلي: «زعم الفلاسفة الذين يدعون قدم العالم، فبعضهم قالوا بقدم الهيولى، وأنه كان عرياً عن الأعراض، ثم حدثت فيه الأعراض بقوة طبيعية، وقال بعضهم: الهيولى كان عرياً عن الأعراض، ثم حدثت فيه الأعراض عن انفعال الهيولى عن غير طبيعة، ولا اقتضاء علة، وقال بعضهم: بل حدثت بصانع قديم بطريق التولد، ولا يخفى فساد أقوالهم المبنية على محض الظن والتخمين، وقال بعضهم: إن الهيولى كانت خالية عن الكمية، والصورة، والكيفية، وعن جميع الأعراض، وقال بعضهم: إن الطبائع الأربع قد كانت غير مركبة في الأجسام، وقال بعضهم: إن النور والظلمة كانا خالصين غير ممتزجين، من خطة. اهـ».

(٢) ولعل صاحب هذه المقالة هو «ديمقريطس» الذي حاول بكل جهده أن يقيم من الإلحاد مذهباً. (انظر: الغزالي: المنقذ من الضلال، هامش ص ٩٥).

(٣) جزء من الحديث الذي أخرجه أصحاب الكتب الستة:
أخرجه البخاري: في صحيحه (١٠٢/١ ـ ١٠٣) في الصلاة، باب فضل استقبال القبلة، و(١١٠/٢) في الزكاة، باب وجوب الزكاة، و(٥٠/٨) في استتابة المرتدين، باب قتل من أبى قبول الفرائض، و(١٤٠/٨) في الاعتصام، باب الاقتداء بسنن رسول الله.
=

بمعرفة توحيده[1]، لا بمعرفة وجوده: ﴿وَلَئِنْ سَأَلْتَهُم مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾[2]، ﴿أَفِي اللَّهِ شَكٌّ﴾[3]، وإنما وقع الخلاف في نفي الشريك، كما مضى في غير موضع من التنزيل: ﴿ذَٰلِكُمْ بِأَنَّهُ إِذَا دُعِيَ اللَّهُ وَحْدَهُ كَفَرْتُمْ﴾[4]، ﴿وَإِذَا ذَكَرْتَ رَبَّكَ فِي الْقُرْآنِ وَحْدَهُ وَلَّوْا عَلَىٰ أَدْبَارِهِمْ نُفُوراً﴾[5]، ﴿وَإِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَحْدَهُ اشْمَأَزَّتْ قُلُوبُ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ﴾[6]، الآية، إلى غير ذلك. . وهذا لا خلاف فيه[7].

= ومسلم في صحيحه (١/٥١ ـ ٥٢) في الإيمان، باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله محمد رسول الله.

والترمذي: في سننه (٤/١١٧) في الإيمان، باب ما جاء «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله»، و(٥/١١٠) في التفسير، باب تفسير سورة الغاشية.

وأبو داود: في سننه (٣/١٠١) في الجهاد، باب على ما يقاتل المشركون.

والنسائي: في سننه (٥/١٤) في الزكاة، باب مانع الزكاة، و(٧/٧٧ ـ ٨٠) في تحريم الدم.

وابن ماجه: في سننه (٢/١٢٩٥) في الفتن، باب الكف عمن قال: لا إله إلا الله.

قلت: روى هذا الحديث أكثر من خمسة صحابة، ولذلك عده غير واحد من المحدثين من الأحاديث المتواترة. (انظر: الكتاني: نظم المتناثر من الحديث المتواتر، ص ٢٩).

(١) (ب): التوحيد.

(٢) سورة الزخرف: آية ٨٧.

(٣) سورة إبراهيم: آية ١٠.

(٤) سورة غافر: آية ١٢.

(٥) سورة الإسراء: آية ٤٦.

(٦) سورة الزمر: آية ٤٥.

(٧) قارن بما في «نهاية الإقدام»، ص ١٢٣ ـ ١٢٤. وقد أكد المؤلف أن معرفة الصانع فطري ضروري، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية في كتابه «درء تعارض العقل والنقل» (٣/١٣٥): «. . كان أكثر الناس على أن الإقرار بالصانع ضروري فطري، وذلك أن اضطرار النفوس إلى ذلك أعظم من اضطرارها إلى ما لا تتعلق به حاجتها». ويقول فيه أيضاً (١/٩٢): «فطوائف كثيرون ـ كأبي حامد والشهرستاني وأبي القاسم الراغب وغيرهم ـ يقولون: العلم بالصانع فطري ضروري».

وللعقلاء من أهل الحق وغيرهم من أصناف الخلق في إثبات الصانع أدلةٌ كثيرة، من جملتها البراهينُ العشرة التي قد قدمناها[1] في الدلالة على حدوث العالم[2]، وغيرها من البراهين التي لم نذكرها، فإن هذه المسألة تنبني على إثبات حدوث العالم، وكل دليل دل على حدوث العالم فإنه يدل على إثبات مُحدِثه[3]، لاستحالة أن يُحدِث الشيءُ نفسَه، إلا أنّا نخصص هذه المسألة بثلاثة براهين، ولا حاجة إلى أكثر من ذلك، لأن في هذه المقالة من ظهور الفساد ما يغني عن المبالغة في الإفساد.

البرهان الأول

إن أجسام العالَم وجواهره لو كانت قديمةً أزلية لم تخل: إما أن تكون مجتمعةً، أو مفترقة[4].

فإن كانت مجتمعة فينبغي أن يستحيل عليها الافتراق.

[٢١/ب] وإن كانت مفترقة فينبغي أن يستحيل عليها الاجتماع، / فكان يجب أن لا تزال مجتمعة، أو مفترقة، لأن القديم لا يقبل الانتقال من حال إلى حال[5].

---

(١) انظر: الفصل الأول من الكتاب.

(٢) (ب): حدوث العالم.

(٣) وقد خالف السلفية في الاستدلال بحدوث العالم على وجود الله على طريقة المتكلمين المعتزلة والأشاعرة، انظر: نقد ابن تيمية لهذه الطريقة في «درء تعارض العقل والنقل» ١/ ٣٦ ـ ٤٥؛ وفي «النبوات»، ص ٤٢؛ وابن رشد في «مناهج الأدلة»، ص ١٣٥ ـ ١٤٥؛ ود. محمود أحمد خفاجي، في «في العقيدة الإسلامية بين السلفية والمعتزلة» ١/ ١٩٠ ـ ١٩٨.

(٤) جاءت هذه الكلمة في (ب): متفرقة، وتكررت هكذا.

(٥) قارن دليله بما في «اللمع» للأشعري، ص ١٨ ـ ١٩؛ وفي «الشامل»، ص ٢٤٩؛ وفي «نهاية الإقدام»، ص ١١ ـ ١٢؛ وفي [٩/ب] من هذا الكتاب.

فإن قيل: لِمَ قلتم: إن القديم يستحيل عليه التغير والانتقال من حال إلى حال؟!

قلنا: في الجواب عنه مقامان:

المقام الأول: أن القديم واجب الوجود، وكما يجب وجوده، تَجِبُ صفاتُ وجوده، وكما يستحيل زوال وجوده، فكذلك يستحيل زوال صفات وجوده.

المقام الثاني: أنه لو جاز تغير القديم لجاز عدم صفته، وتلك الصفة لا تخلو: إما أن تكون حادثةً، أو قديمة.

بطل أن تكون حادثة، لأن ذلك يؤدي إلى أن يكون محلاً للحوادث، وذلك مستحيل.

وبطل أن تكون قديمة، لأنه يستحيل عدم القديم، لأن القدم ينافي العدم. وقد نبه الباري تعالى على هذا التعليل، وأشار إلى هذا الدليل في محكم التنزيل، فقال في قصة إبراهيم الخليل عند رؤية الكواكب والأفول في قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لا أُحِبُّ الآفِلِينَ﴾[1]، وعند رؤية القمر في قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِنْ لَمْ يَهْدِنِي رَبِّي لأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ﴾[2]، وعند رؤية الشمس في قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ﴾[3] الآية. وإنه لمّا تنسّم منها رائحة الحدَث بالأفول وجّه وجْهه إلى القديم الذي لا يحول، ولا يزول، فقال:

---

(١) سورة الأنعام: آية ٧٦.

(٢) سورة الأنعام: آية ٧٧.

(٣) سورة الأنعام: آية ٧٨.

﴿إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَـٰوَاتِ والْأَرْضَ حَنِيفاً وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾[1] الآية، فتبارك القديم الذي لا يوصَف بالزوال، والانتقال، والتغير من حال إلى حال[2].

فإن قيل: أليس الباري فَعَلَ فِعْلاً بعد أنْ لم يفعل، ولم يكن ذلك موجِباً لتغير في ذاته؟ فكذلك التغير الذي يوجد في العالم!

قلنا: الفرق بينهما ظاهر، وذلك أن الصفات الطارئة على أجسام العالَم قامت بها، وأدركناها على صفات، ثم أدركناها على خلاف ذلك، فرجع الخلاف إلى ذاتها، وأما الباري تعالى إذا فَعل فِعْلاً فإنه لا يقوم بذاته، فيعلم ذاته عليه بعد أن لم يكن موصوفة به، لأن الفعل غيرُ قائم بذاته، فبان الفرق بينهما[3].

[٢٢/أ] **فإن قالوا**: القادر منا لا يخلو / عن فعل الشيء وتركه، فإذا وصفتم القديم بالقدرة فقولوا: إنه لا يخلو عن فعل، أو ترك الفعل، وترك الفعل فعل، ويفضي ذلك بكم إلى أن تثبتوا حوادث في الأزل!!

قلنا: عنه جوابان:

أحدهما: لا نسلم ــ على رأي ــ أن ترك الفعل فعل.

ولو سلمنا ذلك فنقول: هذا تمويه لا أصل له، وذلك لأن الواحد

---

(١) سورة الأنعام: آية ٧٩.

(٢) قارن بما في «اللمع»، ص ١٨ ــ ١٩، ٢٢ ــ ٢٣؛ وفي «الإنصاف»، ص ٣٠؛ وفي «الشامل»، ص ٢٤٨ ــ ٢٥٠، وقد نقد ابن تيمية لهذا الاستدلال في «درء تعارض العقل والنقل» ١/١٠٩ ــ ١١٢؛ و«منهاج السنة» ١/٢٦٤.

(٣) قارن بـ«الشامل»، ص ٢٥٠ ــ ٢٥١.

منا لم يلزم اتصافه بالفعل أو تركه لأنه قادر، وإنما لزم ذلك لقيام المُتَضَادَّاتِ المتعاقبات بذاته، والقيام بالذات القابل للمتضادات لا يعرى عن جميعها، سواء كان قادراً، أو غير قادر، والباري لا تقوم أفعاله بذاته، بل يفعلها غير قائمة به إِذَا شآءَ، ولا يُحدِث إِذَا شاء، حتى لو صح منا فعلٌ في غير محل لجاز أن يعرى عنه، وعن ضده[1]، فبان أن هذا تمويه باطل، لا أصل له، ولا حاصل.

البرهان الثاني

أنّا نقول: إنه كما يستحيل البناء من غير بان، والكتابة من غير كاتب، والصناعة من غير صانع، والصياغة من غير صائغ، والصورة من غير مصور، وكذلك يستحيل وجود العالم من الأفلاك، والعناصر، والأجسام، والأعراض، والجواهر من غير موجد. فإن الفلك الدوار ليس بأقل[2] من الفُلك السيار، وكما أن انتظام الفُلك باعوجاجها من غير نجار لها، وجريها في البحر من غير مُجرٍ لا يجوز، فكذلك جري الفلك الدوار من غير مُجرٍ، ولو جاز ذلك لجاز أن يختلط الماء بنفسه بالتراب فيصير طيناً، ثم يدخل بنفسه في القالب فيصير لبناً، ثم يدخل بنفسه في النار فيصير آجراً، ثم يرتفع بنفسه بعضه فوق بعض فيصير جداراً، وداراً من غير بان، ولا صانع. ولجاز أيضاً أن تصير الشجرة بنفسها ألواحاً، وينتظم بعضها إلى بعض فتصير بنفسها سفينة، ومركباً من غير صانع[3].

---

(١) قارن بـ «الشامل»، ص ٢٥١.

(٢) (ب): أقل.

(٣) انظر هذا البرهان عند الأشعري، في اللمع، ص ١٨؛ والباقلاني: في الإنصاف، ص ٣٠ ــ ٣١؛ والتمهيد، ص ٢٣؛ والبغدادي: في أصول الدين، ص ٦٩؛ وابن أبي العز: في شرح العقيدة الطحاوية، ص ٨٣.

ولا خفاء في أن من ادعى وجود ذلك استهزىء بعقله، وتعجب من غباوته وجهله، وأخرج من جملة العقلاء، وأدخل في جملة الجهلاء. وقد نبه الباري تعالى على هذا الدليل بقوله / تعالى: ﴿وَالسَّمَآء بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَموسِعُونَ، وَالْأَرْض فَرَشْنَاهَا فَنِعْمَ آلمَاهِدُونَ﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿أَمِ السَّمَاءُ بَنَاهَا، رَفَعَ سَمْكَهَا فَسَوَّاهَا، وَأَغْطَشَ لَيْلَهَا، وَأَخْرَجَ ضُحَاهَا، وَالْأَرْضَ بَعْدَ ذٰلِكَ دَحَاهَا﴾[2] الآية. [٢٢/ب]

فإن قيل: كيف تقع الثقة بتنبيه ما هو متناقض في نفسه، فإن هذه الآية تدل على أنه خلق السماء قبل الأرض، وقال في موضع آخر: ﴿قُلْ أَئِنَّكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ﴾[3] الآية، ثم قال بعد ذلك: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَآءِ وَهِيَ دُخَانٌ﴾[4] الآية، وهذه الآية تدل على (أن)[5] الأرض قبل السماء، فقد وقع التناقض، ولا تمسك بما كان متناقضاً.

قلنا: لا تناقض بين الآيتين بحال، وإنما التناقض في فهم الناقض، وبيان ذلك من وجهين:

أحدهما: أنه قال بعد ذكر السماء: ﴿وَالْأَرْضَ بَعْدَ ذٰلِكَ دَحَاهَا﴾ الآية، وإنما كان يجد الطاعن المقال أن لَوْ قال: «والأرض بعد ذلك

---

(١) سورة الذاريات: الآيتان ٤٧ ــ ٤٨.
(٢) سورة النازعات: آيات ٢٧ ــ ٣٠.
(٣) سورة فصلت: آية ٩.
(٤) سورة فصلت: آية ١١.
(٥) ساقطة من (ب).

خلقها، أو ابتدأها»، ولَمَّا قال: ﴿دَحَاهَا﴾ ـ أي بسطها[1]، لأنها كانت رَبْوَةً[2]، لا يمكن الاستقرار عليها ـ لَمْ تكن بينها وبين الآية الأخرى مناقضة، لأنـه يمكن أن تكون دُحِيت وبُسِطت بعد خلق السمـاء، لا قبلها، فكانت موافِقةً للآية الأخرى من خلق السماء بعد الأرض، فلا تناقض بينهما بوجه ما.

والوجه الثاني: أن يكون قوله تعالى: ﴿وَالْأَرْضَ بَعْدَ ذَٰلِكَ دَحَاهَا﴾ الآية، أي مع ذلك، و﴿بَعْدَ﴾ يأتي في كلامهم بمعنى ﴿مع﴾، قال الشاعر:

فقلت لهـا عني[3] إليكِ فـإنني ... حرام وإني بعد ذاكِ[4] لبيب[5]

أي مع ذلك.

فبان أنه لا تناقض بينهما بحال، ثم نقول: نحن إنما استَدْلَلْنَا بالآية من جهة تنبيه دلالة العقل، لا من جهة النقل، فما اعترضتم على

---

(١) دحا الله الأرض يدحوها، ويدحاها، دحواً: بسطها. (انظر: الصحاح ٦/٢٣٣٤؛ القاموس ٤/٣٢٩).
وفي «المفردات»، للراغب، ص ٢٣٩: «أزالها عن مقرها».

(٢) الربو، والربوة، والرباوة، والرباة: ما ارتفع من الأرض. (انظر: الصحاح ٤/٢٣٤٩؛ القاموس ٤/٣٣٤).

(٣) في المصادر المذكورة أدناه كلها: فيئى.

(٤) (ب): ذلك.

(٥) وهذا البيت نسبه كل من: القالي: في الأمالي (ط. الهيئة المصرية للكتاب ٢/١٩١)؛ وابن دريـد: في الجمهـرة (٢/١٤٢)؛ والجـوهـري: في الـصحـاح (١/٢١٧)؛ وابن منظور: في لسان العرب (١/٧٣٠)؛ والزبيدي: في تاج العروس (٢/٣٠٤) إلى المضرب بـن كعب. وأما ابن الشجري: في الأمالي (ط. دار المعرفة ببيروت، ١٦٤) نسبة إلى أبـي عبيدة. وأورده أيضـاً ابن فارس، في معجم مقـاييس اللغة (تحقيق عبد السلام هارون، ط. الحلبـي، ٥/١٩٩)؛ والقرطبـي: في الجامع لأحكام القرآن (١٩/٢٠٥) ولم ينسباه.

موضع الاستدلال، والاعتراض إذا لم يرد على موضع الاستدلال لم يوجِب قدحاً بحال، فإن الاعتراض على غير موضع الاستدلال قنطرة وراء الوادي[1]. فبان أن ما اعترضتم ساقط، فاسد، بارد، غير وارد.

فإن قيل: ما المانع أن تكون أجسام العالم أوجدت أنفسَها؟!

[٢٣/أ] **قلنا:** هذا مستحيل، لأنها لو أوجدت / أنفسها لم تخل من أن تكون أوجدت أنفسها وهي موجودة، أو معدومة.

بطل أن يقال: معدومة، لاستحالة الإحداث من العدم.

وبطل أن يقال: موجودة، لأن وجودها يغني عن إيجادها أنفسهَا[2].

وإذا بطل القسمان بطل أن تُوجِد أنفسَها.

البرهان الثالث

أن كل جسم مركب من العناصر، من حيوان، وإنسان، ونبات لا يعرى عن الحرارة، والبرودة، والرطوبة، واليبوسة، ولا خلاف في تنافر هذه الطبائع الأربع بطبعها، وتباينها بذواتها، وأنها قد اجتمعت في كل شخص من هذه الأشخاص المركبة. فقضية العقل الصرف تقتضي أنْ لا بُدّ لها من جامِع قاهرٍ، إذْ كان من طبعها التباينُ والتنافر، فوجب إثبات الصانع.

---

(١) وفي هامش النسختين: «مطلب: الاعتراض على غير موضع الاستدلال قنطرة وراء الوادي».

(٢) انظر هذه الشبهة وردها: القرطبي: الجامع لأحكام القرآن ١/٢٠١ ــ ٢٠٢؛ البغدادي: أصول الدين، ص ٦٩؛ ابن منظور: لسان العرب ٩٣/٣؛ الرازي: مفاتيح الغيب ١٥٥/٢، ٤٧/٣١، ٤٨.

ومن أظهر البراهين في إثبات الصانع نفسُ الإنسان، فإنه كان في ابتدائه نطفةً، ثم صار علقةً، ثم صار مضغة، ثم صار لحماً ودماً. وَأَحدٌ لا يُحوِّل نفسَه من حال إلى حالٍ، فلا بد من مُحَوِّل حكيم.

ثم فيه من عجائب الصنعة، وغرائب الفطرة، من تركيب أعضائه الظاهرة الكثيفة، من نَظْم العظام، ومشابك الأعصاب، والعروق، والشرايين، والقلب، والكَبِد، والطحال، والمعدة، والأمعاء، ومَجْرَى الماء والبول، إلى غير ذلك مما يكثر ذكره مما إذا اطلع عليه العاقل، وعلى كيفيته من كتاب التشريح عَلِمَ قطعاً أن ذلك لا بد له من صانع حكيم.

وكذلك أودع فيه من المعاني اللطيفة من الحواس الخمس وهي: السمع، والبصر، والذوق، والشم، واللمس، إلى غير ذلك من المشي، والبطش، ومن القوى المعنوية وهي: القوة الخيالية، والمفكرة، والذاكرة، وجميع ما في ظاهره وباطنه من البدائع التي تحار عقولُ أرباب الألباب في أدناها، وتقصر عن إدراك أقصاها. فإنه أودع فيه جميع ما في العالَم كله، حتى يقال له «العَالَم الأصغر»، بل لا بد لها من صانع حكيم[1].

وكذلك العالم الأكبر لم يفعل نفسه، وقد نبه الباري على هذا

---

(١) قال ابن العربي في قانون التأويل، ص ٥٧: «وهكذا تستدل أيها العبد بنفسك على ربك حتى لقد غلا في ذلك بعضهم فقال: إن الإنسان هو العالم الأصغر، والسموات والأرض بما تشتمل عليه هو العالم الأكبر، وأفرط في التشبيه بينهما والمناسبة لهما، وليس ذلك بمُعتَرَض على الدين ولا قادح في عقيدة المسلمين، ولا بعيد من حكمة الملك الحق المبين، فلا معنى لإنكاره، فإنك لا تنظر إلى معنى في نفسك إلا ولِلّهِ فيك دليل شاهد على أنه واحد».

الدليل في قوله تعالى: ﴿وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلا تُبْصِرُونَ﴾(١)، وقوله تعالى: [٢٢/ب] ﴿أَوَلَمْ / يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ﴾(٢) الآية(٣).

فإن قيل: إنما يُفعل نفسُ الإنسان بصنع الوالدين إياه!

قلنا: هذا ظاهر الفساد، لأن الوالدين قد يريدان الولدَ ولا يُوجَد، وقد لا يريدانه ويوجَد، وقد يريدان أن يكون ذكراً فيُوجَد أنثى، وعلى عكس ذلك. بل ليس للوالد إلا إلقاء النطفة في الرحم فقط، وليس ذلك بخلق وإيجاد للولد. وقد نبه الباري (تعالى)(٤) على هذا بقوله تعالى: ﴿يَهَبُ لِمَنْ يَشَآءُ إِنَاثاً وَيَهَبُ لِمَنْ يَشَآءُ الذُّكُورَ أَوْ يُزَوِّجُهُمْ ذُكْرَاناً وَإِنَاثاً وَيَجْعَلُ مَنْ يَشَآءُ عَقِيماً﴾(٥).

ومن أوضح ما يذكر من البراهين في الدلالة على إثبات الصانع ما تشهد به الفطرة الإنسانية من شدة الافتقار إلى الصانع في حال الضَرّاء، والفزع إليه عند حلول الشدائد، والبلاء، فيمُدّ يَدَ الاحتياج، ويتوجه إليه بالالتجاء، ويستغنى به، (و)(٦) لا يستغنى عنه، وقد نبه

---

(١) سورة الذاريات: آية ٢١.

(٢) سورة الأعراف: آية ١٨٥.

(٣) انظر هذا الاستدلال: الأشعري: اللمع، ص ١٧ ــ ١٩؛ الباقلاني: الإنصاف، ص ٣١ ــ ٣٢؛ ابن حزم: الفصل ١/٦٨ ــ ٦٩؛ الجويني: الشامل، ص ٢٤٥ ــ ٢٤٦، ٢٧٣؛ الرازي: الأربعين، ص ٩٠ ــ ٩٢؛ الشهرستاني: نهاية الإقدام، ص ١٢؛ القرطبي: الجامع لأحكام القرآن ٢/٢٠٢ ــ ٢٠٣، ١٧/٤٠ ــ ٤١؛ ابن كثير: تفسير القرآن الكريم ٤/٢٣٥.

(٤) زيادة في (ب).

(٥) سورة الشورى: الآيتان ٤٩، ٥٠.

(٦) ساقطة من (ب).

الباري على هذا الدليل بقوله تعالى: ﴿أَمَّنْ يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ﴾[1]، وبقوله تعالى: ﴿ثُمَّ إِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فَإِلَيْهِ تَجْأَرُونَ﴾[2] الآية.

فمن رجع إلى نفسه أدنى رجوع عرف افتقاره إلى الباري تعالى في تكوينه، وبقائه، وتَقَلُّبه في أحواله وارتحاله، ومن رحل إلى الله قربت مسافتُه، فبان أن احتياجَ نفسه أوضحُ من احتياج الممكن الخارج إلى الواجب، وافتقار الحادث إلى المُحدِث[3]، فثبت إثبات الصانع بالبراهين الظاهرة، والدلائل الباهرة، فسبحان من بهر العقول بإشراق نوره، واحتجب عنها بعين ظهوره.

(شبهاتُ المعطلة وأجوبتُهم)[4]

وأما المعطلة[5] فتمسكوا بأربع شبَه:

الشبهة الأولى:

قالوا: لم نر شيئاً وُجِد إلا من شيء، أو في شيء، فإنا لم نر نطفةً إلا من حيوان، ولا حيواناً إلا من نطفة، ولا بيضةً إلا من دجاجة، ولا دجاجة إلا من بيضة، فمن ادَّعى غيرَ ذلك فقد ادّعى ما لا يُشَاهد!!

والجـواب:

إنّا نقول: قولهم «لم نر شيئاً وجد إلا من شيء، أو في شيء».

---

(١) سورة النمل: آية ٦٢.
(٢) سورة النحل: آية ٥٣.
(٣) انظر أيضاً: الشهرستاني: نهاية الإقدام، ص ١٢٥ ــ ١٢٦.
(٤) جاء هذا العنوان في النسختين على هامش النص.
(٥) أي الذين عطلوا العالم عن الصانع، انظر: [٢٠/ب]، [٢١/أ] من هذا الكتاب.

يقال لهم: هل تُدرَك حقيقةُ شيء ـ عندكم ـ من غير طريق الرؤية، والمشاهدة.

فإن قالوا: نعم، فقد أبطلوا استدلالهم وتركوه.

[٢٤/أ] وإن قاوا: لا، قيل لهم: / هل شاهدتم قط شيئاً لم يزل.

فإن قالوا: لا، صدقوا، وأبطلوا استدلالهم.

وإن قالوا: نعم، كذبوا، وكابروا، وادعوا ما لا سبيل لهم إلى مشاهدته، ورؤيته[1].

ثم نقول: هذا حمل الغائب على الشاهد، وحمل الغائب على الشاهد فاسد. فإنه لو لم يثبت إلا ما شُوهد لوجب إحالةُ ما يزعمون من أزلية العالم، وقدم الأجسام، وأنه لا أول لها، وإحالةُ زَعْمِ من زعم من إخوانكم: أن الهيولى[2] قد كانت خلت من الكمية، والصورة، والكيفية، وجميع الأعراض، وإحالة زَعْمِ مَن زعم: أن الطبائع الأربع[3] قد كانت غير مركبة في الأجسام، وزَعْمِ مَن زعم: أن النور والظلمة كانا خالصين غير ممتزجين، فكفيتمونا مؤنة الرد عليكم، وعلى إخوانكم، وإن كان وجه الرد عليهم ظاهراً من جهة حمل الغائب على الشاهد. ولوجب أيضاً على من نشأ في بلاد السودان فلم يَرَ فيها

(١) قارن بابن حزم؛ في «الفصل» ١/٤٨، ٥٠ ـ ٥١، ولعل المؤلف استفاد منه في عرض هذه الشبهة، ونقضها، مع تصرف في الألفاظ.

(٢) وجاء في هامش (ب) ما يلي: «الهيولى لفظ يوناني بمعنى الأصل والمادة، وفي الاصطلاح: هي جوهر في الجسم، قابل لما يعرض لذلك الجسم من الاتصال، والانفصال، محل للصورتين الجسمية والنوعية». تعريفات، انظر: ص ١٧٤ منه.

(٣) وهي: الحرارة، والبرودة، والرطوبة، واليبوسة.

إلا أنساناً أسود، ولا رأى ماءً إلا عذباً، ولا زرعاً إلا أخضر أن يحكم بأنه: لا إنسانَ، ولا ماءَ، ولا زرع إلا على تلك الصفة التي وجدها، فنفى الروم، والترك، والصقالبة[1]، وماء البحار، والأحمر، والأصفر من النبات. ولوجب عند من لم يشاهد التمساحَ أن يحكم بأن كل حيوان إنما (يحرِّك)[2] حنكه الأسفل دون الأعلى، وينفي في حق التمساح حركة الحنك الأعلى دون الأسفل، لأنه لم يشاهده، والسر في فساد حمل الغائب على الشاهد أنه لا يتصور أن يقدر على (تقصي)[3] جميع الموجودات من أَوّلها إلى آخِرها، حتى يحيط علماً بأنه لم يشذ منها عنه شيء، فلهذا كان حمل الغائب على الشاهد فاسداً. وإنما يجتمع الغائب والشاهد في العلة، والحقيقة، والشرط، وما عدا ذلك فلا يحمل عليه[4].

فثبت أن من لم يثبت إلا ما شاهَد فقد طوى بساط العقل، وشهد على نفسه بالغباوة والجهل.

---

(١) الصّقَالِبةُ (أو السلاف): شعوب تسكن بين جبال الأورال والبحر الأدرياتي في أوروبا الشرقية والوسطى. ويتكلمون بلغات تنتمي إلى العائلة الهندو- أوروبية، منهم - اليوم - البولنديون، والتِّشيكيّون، والسِّلوفاكيون، والروس الكبار، والروس البيض، والصربيون والمقدونيون، والبلغاريون. (المسعودي: مروج الذهب ٢/٣٢ - ٣٣؛ الموسوعة العربية الميسرة، ص ١١٢٦).

(٢) في النسختين: يتحرك.

(٣) (ب): تفصي، ولعل الأنسب ما أثبته، لأن معناه: بلوغ الغاية في الشيء. (الصحاح ٦/٢٤٦٣؛ القاموس ٤/٣٨١).

(٤) انظر أيضاً: الباقلاني: التمهيد، ص ٣٢ - ٣٣؛ الجويني: الشامل، ص ٢٢٣ - ٢٢٥.

الشبهة الثانية:

قالوا: لو كان للعالم صانع قديم، لم يخل من أن يكون له وجود غير متناه في أوقات غير متناهية، أو يكون وجوده أولياً من غير تقدير وقت.

[٢/ب] بطل أن تثبتوا الأوقات التي لا تتناهى، لأنكم تثبتون / حوادث لا أول لها، وأنتم لا تقولون بذلك.

وبطل أن لا تثبتوا الأوقات، لأنه غير معقول، إذ لا يعقل استمرار وجود موجودٍ من غير تقدير أوقات، وإذا لم يُعقَل لم يُقبَل، لأن الشيء إنما يكون مقبولاً إذا كان معقولاً.

(و)[١] الجـــواب:

إنّا نقول: صانع العالم قديم مُنزَّهٌ عن تقدير وقت، لأن الأوقات من جملة الحوادث، ومستحيل إثبات حوادث لا أول لها لما سبق.

وقولكم: «لا يعقل استمرار وجود في غير أوقات» استبعاد محض، غير مقبول، لأنه لا يستند إلى معقول، لأنه لا معنى لوقوع الشيء في وقت أكثر[٢] من مقارنته لبعض الحوادث، ولا يشترط في وجود شيء مقارنة شيء آخر، ليس ذلك الشيء علة له، ولا شرطاً فيه، ولو استحال وقوع حادث في غير وقت للزم منه استحالة وقوع الوقت من غير وقت، ولتسلسل إلى غير نهاية، وقد قدمنا استحالة ذلك، هذا في الموجود المحدث. فأما الصانع القديم فيستحيل أن يكون وجوده في وقت،

---

(١) ساقطة من (ب).

(٢) في النسختين: أكبر، والتصحيح من «الشامل»، ص ٦٢٠.

أو زمان، لأنه لا معنى للزمان إلا مدة بقاء الجسم ساكناً أو متحركاً، والباري تعالى ليس بجسم، فيستحيل في حقه الوقت والزمان[1]. وقد قدمنا هذا في غير موضع، وبيناه غاية البيان فلا إفادة في إعادة ما قدمنا إفساده[2].

الشبهة الثالثة:

قالوا: إن كان للعالم صانع فلا يخلو: إما أن يكون فَعلَه لاجتلاب منفعة، أو اجتناب مضرة، أو طبعاً، أو لا لشيء من ذلك.

فإن كان فعله لاجتلاب منفعة، أو اجتناب مضرة فذلك محال، لأن اجتلاب المنفعة، واجتناب المضرة من صفة المحدَث، لا من صفة القديم.

وإن كان فعله لا لشيء من ذلك فهو سفه، غير معقول، (و)[3] إذا لم يكن معقولاً لم يكن مقبولاً.

والجـــواب:

قولكم: «لا يخلو: إما أن يكـون فَعَله (لاجتلاب)[4] منفعـة، أو اجتناب مضرة، أو طبعاً، **فنقول:** لا يجوز أن يكون فَعله لاجتلاب منفعـة، أو اجتناب مضـرة، لأن ذلك من صفـة المخلوق المحدَث المختار.

---

(١) قارن بالجويني: في «**الشامل**»، ص ٦٣٠، حيث أورد نفس الشبهة ورد عليها بتقريب مما هنا.

(٢) انظر: [١٠/أ]، و[١٢/ب]، من هذا الكتاب؛ وانظر أيضاً: الجرجاني: شرح المواقف، ص ٤٧٤.

(٣) ساقطة من (ب).

(٤) (أ): للاجتلاب منفعة.

[٢٥/أ] ولا يجوز أن يكون فَعلَه طبعاً، لأن ذلك إنما / يوصَف به المخلوق غير المختار[1].

وإنما (فَعلَه)[2] لا لشيءٍ من ذلك.

قولهم: «إن الفعل لا لشيء من ذلك سفهٌ غير معقول»،

فنقول: إنما يُعَدُّ هذا سفهاً غيرَ معقول بالإضافة إلى المحدَث المخلوق، لأن المخلوق يفتقر إلى اجتلاب المنافع، واجتناب المضار، لما يجوز عليه من الآلام، واللذات، وميل الطبع، والنفور، ألا ترى أنا إذا قلنا للفاعل: ما الذي حملك على الفعل، ودعاك إلى إيقاعه دون غيره، ولِمَ كان فِعْله أولى من تركه؟ فإنه يقول: قصدت بذلك اجتلاب منفعة، أو اجتناب مضرة. فإن قال: فعلتُه لا لشيء من ذلك عُدَّ سفهاً غير معقول.

فأما الفعل في حق الباري تعالى لا لشيء من ذلك فجائز في العقل، ممكن غير ممتنع[3]، لأنه مَنَزَهٌ عن اجتلاب المنافع، واجتناب

---

(١) كالنار التي لا يكون منها إلا التسخين، والثلج الذي لا يكون منه إلا التبريد.
(٢) (ب): فعل.
(٣) اختلفت آراء المذاهب في تعليل أفعال الله تعالى وأحكامه بالحكمة:
فذهبت الأشاعرة والظاهرية وطائفة من الفقهاء من أصحاب الأئمة الأربعة إلى نفي الغرض والعلّة من أفعال الله تعالى، وقالوا: إنه ليس في القرآن في خلقه وأمره لام التعليل، ولم يثبتوا إلا مجرد المشيئة المحضة التي تخصص كلا من المخلوقات بصفته وقدره.
وذهب أكثر الماتريدية والمعتزلة إلى تعليل أفعال الله بالأغراض.
يقول شيخ الإسلام ابن تيمية في «منهاج السنة» ١/١٦٨: «أما تعليل أفعاله وأحكامه بالحكمة ففيه قولان مشهوران لأهل السنة، والنزاع في كل مذهب من المذاهب الأربعة، =

المضار، وجميع عوارض الحوادث من كل وجه، وليس كل ما ثبت في حق المخلوق عرفاً، وعادةً، وحساً، ومشاهدة يجب أن يثبت في حق الباري تعالى، لأن فعلَه تعالى يجب أن يكون مخالِفاً لفعل خلقه من كل وجه، (كما وجب أن يكون في ذاته خلاف خلقه من كل وجه)[1]، ولهذا استحال أن يكون جسماً، أوجوهراً، أوعرضاً، وإن كنا لا نشاهد، ولا ندرك حساً إلا ذلك، لأنه خلاف خلقه، وقد أبطلنا حملَ الغائب على الشاهد، وبيّنّا إفساده بما يغني عن الإعادة[2].

فثبت أنه ليس من ضرورةٍ أن يكون الفعلُ لا لعلةٍ غيرَ معقول في حق المخلوق يجب أن يكون ذلك في حق الباري الخالق تعالى[3].

وقد قال قوم من المتكلمين[4]: إن الباري تعالى إنما يفعل ما يفعل لمصالح عباده، ومنفعتهم.

= والغالبُ عليهم عند الكلام في الفقه وغيره التعليل، وأما في الأصول فمنهم من يصرح بالتعليل ومنهم من يأباه.
وجمهور أهل السنّة على إثبات الحكمة والتعليل في أفعاله وأحكامه». انظر للتفصيل: ابن تيمية: منهاج السنّة ١/٤٤، ١٦٨، ١٧٢؛ ودرء تعارض العقل والنقل ٨/٥٤ ـ ٥٦، ٩/١١٠ ـ ١١١؛ الماتريدي: كتاب التوحيد، ص ٢١٥ ـ ٢٢٠؛ الأشعري: المقالات ١/٢٩٢؛ الجرجاني: شرح المواقف، ص ٤٨٦؛ الكلنبوي: حاشية على الجلال من العقائد، ص ٣٥١ ـ ٣٥٢، ٤٥٦ ـ ٤٦٠.

(١) ما بين القوسين ساقط من (ب).

(٢) انظر: [٢٤/أ] من الكتاب.

(٣) قارن رده لهذه الشبهة بما في «الفصل» ١/٥٣ ـ ٥٤؛ وفي «التمهيد»، ص ٣٠ ـ ٣١؛ وفي «الشامل»، ص ٦١٨ ـ ٦١٩؛ وفي «كتاب التوحيد»، للماتريدي، ص ٢١٥ ـ ٢٢٠.

(٤) وهم جمهور المعتزلة، مثل العلاف، والنظام، والبلخي، ومعمر، والزمخشري وغيرهم. يقول الشهرستاني في «نهاية الإقدام»، ص ٤٠٠: «قالت المعتزلة: قد قام الدليل على أن=

فقيل له: فكان ينبغي أن لا يتقدم الصانع على صنعته بأكثر من وقتٍ واحدٍ، أو تقدير وقت، إذ لو تقدم بأوقات لكان مُـؤخِّراً ما وجب عليه وجوب الحكمة[1].

فقال: إنما أبدع الباري تعالى الخلق في الوقت الذي خلقه فيه لعلمه بأنه لو خلقه قبل ذلك لأدى إلى مفسدة العباد، وقد يكون الشيء مصلحةً في وقت، ومفسدة في وقت آخر.

[٢٠/ب] والقول الذي عليه الاعتماد، وإليه الاستناد / هو الأول.

الشبهة الرابعة:

قالوا: لو كان العالم حادثاً لم يخل: إما أن يكون حادثاً لنفسه، أو حادثاً لِمَعْنى.

بطل أن يقال حادث لذاته، لأنه لو كان حادثاً لذاته للزم منه أن يعلم حدوثَه من يَعلم ذاته، وليس الأمر كذلك.

وبطل أن يكون حادِثاً لمعنى، لأنه لو كان حادثاً لمعنى فلا يخلو ذلك المعنى من أن يكون قديماً، أو حادثاً. فإن كان قديماً وجب الحكم بقدم مُوجِبه، فيكون العالَم قديماً. وإن كان ذلك المعنى حادثاً، فالقول

= الرب تعالى حكيم، والحكيم من تكون أفعالُه على إحكام وإتقان، فلا يفعل فِعْلاً جزافاً، فإن وقع خيراً فخير، وإن وقع شراً فشر، بل لا بد وأن ينحو غرضاً، ويقصد صلاحاً»، وقال أيضاً، ص ٣٩٧: «قالت المعتزلة: الحكيم لا يفعل فعلاً إلا لحكمةٍ وغرض، والفعل من غير غرض سفهٌ وعبث». انظر أيضاً: الأشعري: مقالات الإسلاميين ١/٢٩٢؛ الكلنبوي: حاشية على الجلال من العقائد، ص ٣٥٢.

(١) وفي «الشامل»، ص ٦١٩: وجود الحكمة. قارن بما جاء في الشامل، ص ٦١٨ ـ ٦١٩.

في حدوثه كالقول في حدوث العالَم، فيلزم من ذلك أن يكون حادثاً لمعنى، ويتسلسل[1] القول إلى ما لا نهاية له.

والجـواب:

إن هذا الذي ذكروه ظاهر الفساد من وجهين:

أحدهما: المعارضة[2]، وهو أن يقال لهم: لو كان العالم قديماً لكان لا يخلو: إما أن يكون قديماً لعينه، فيلزم منه ــ على زعمكم ــ أن يعلم قدمه من يعلم عينه. وإما أن يكون قديماً لمعنى فيتسلسل القول عليكم في قدم المعنى، كما تسلسل في حدوثه.

ثم نقول: قد ثبتت صفة النفس، ولا ندركها مع علم النفس، وهذا كما يجوز أن يَعلم الإنسان لوناً، ولا يعلم كونه سواداً، وإن كان يرجع كونه لوناً، وكونه سواداً إلى ذاته، وإذا جاز هذا جاز فيما وقع الخلاف فيه. وقد يجوز أن يكون الشيء معلوماً من وجه، مجهولاً من وجه. على

---

(١) التسلسل: هو ترتيب أمور غير متناهية، وهو على أربعة أقسام، وذلك: إما أن يكون في الآحاد المجتمعة في الوجود، وإما ألا يكون فيها، كالتسلسل في الحوادث.
والأول: إما أن يكون فيها ترتيب، أو لا ترتيب فيها، كالتسلسل في النفوس الناطقة.
والأول: إما أن يكون ذلك الترتيب طبيعياً، كالتسلسل في العلل والمعلولات، والصفات والموصوفات.
أو وضعياً، كالتسلسل في الأجسام. والمستحيل عند الحكيم الأخيران دون الأولين.
(الجرجاني: التعريفات، ص ٣٩؛ التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون ٤/٣٤ ــ ٣٨؛ محيي الدين عبدالحميد: النظام الفريد بتحقيق جوهرة التوحيد، ص ٧٣).

(٢) المعارضة: لغة: هي المقابلة على سبيل الممانعة.
واصطلاحاً: هي إقامة الدليل على خلاف ما أقام الدليل عليه الخصم (الجرجاني: التعريفات، ص ١٤٨).

أن بعض الأئمة ذهب إلى أن الحدوث (ينبىء)[1] عن معلومين: أحدهما الوجود، والآخر العدم المتحقَّق قبلَ الوجود. وإذا كان كذلك لم يلزم من عِلْمِ أحدهما علم الثاني[2].

فبان أن ما تمسكوا به من هذه الشبهة باطل. لا أصل له ولا حاصل، فوجب القول بثبوت الصانع.

□ □ □

---

(١) (ب): يبني، والكلمة في (أ) غير منقوطة، اعتمدت فيها على «الشامل»، ص ٢٢٦.
(٢) قارن رده لهذه الشبهة بما في «الشامل»، ص ٢٢٥ ــ ٢٢٦، حيث إنه موافق لما جاء فيه، باختلاف يسير في الألفاظ.

الفصل الثالث

في الرد على الثنوية

إعلم ــ أيدك الله ــ أن مذهب أهل الحق أن الصانع واحد، وإليه ذهب حكماء الأوائل والفلاسفة، وبالغوا فقالوا: واجب الوجود لا يتصور إلا أن يكون واحداً من كل وجه، حتى نفوا الصفات.

وذهب الثنوية[1] من المجوس[2] إلى أن أصل / العالَم شيئان [٢٦/أ] قديمان، وهما: النور، والظلمة.

والنور أجسام مُتَصعِّدة، لا نهاية لها من جهة العلو، وإنما تتناهى من جهة السفل.

والظلام أجزاء (متسفلة)[3] بطبعها، لا نهاية لها من جهة السفل،

---

(١) الثنوية: هم المجوس الذين أثبتوا أصلين اثنين مدبرين قديمين للعالم، يقتسمان الخير والشر، وهما النور والظلمة، وبالفارسية: يزدان، وأهرمن. (ابن النديم: الفهرست، ص ٤٤٢ ــ ٤٧٤؛ الشهرستاني: الملل والنحل ٢/٤٩ ــ ٥٣).

(٢) المجوس: هم الذين أثبتوا أصلين للعالم هما النور والظلمة، فإن المجوس الأصليين يميزون من الثنوية بزعمهم أن الأصلين لا يجوز أن يكونا قديمين أزليين، بل النور أزلي، والظلمة محدثة. ثم لهم اختلاف في سبب حدوثها. (الشهرستاني: الملل والنحل ٢/٣٧ ــ ٣٨).

(٣) في النسختين: مستقلة، وهي تحريف، اعتمدت في تصحيحها على «الشامل»، ص ٢٤٣.

وينتهي حدُها من جهة العلو(١). ثم افترقوا على ثلاث فرق:

الأولى: الديصانية(٢): وهم أصحاب رجل يقال له: ديصان.

والثانية: المانوية(٣): وهم أصحاب رجل يقال له: ماني.

والثالثة(٤): المَرْقَيُونية(٥): وهم أصحاب رجل يقال له: مَرْقَيُون.

وذهبت هذه الفرقة إلى أن أصل العالم ثلاثة: نور، وظلمة، وأصل ثالث مُعدِّل بينهما لتضادهما، (وتنافي)(٦) طبعيهما.

---

(١) قارن بما جاء في الشامل، ص ٢٢٧، ٢٤٣.

(٢) الديصانية: أصحاب «ديصان»، وهو قبل «ماني»، والمذهبان قريب بعضهما من بعض، وبينهما خلاف في اختلاط النور بالظلمة، وهما فرقتان. وزعم «ديصان» أن النور جنس واحد، والظلمة جنس واحد، فالنور يفعل الخير قصداً، والظلام يفعل الشر طبعاً واضطراراً، فالنور حي، عالم، قادر، والظلام ميت، جاهل، عاجز. وأصحاب «ديصان» بالبطائح الآن من بلاد فارس، وكانوا قديماً في الصين. (ابن النديم: الفهرست، ص ٤٧٤؛ الشهرستاني: الملل والنحل ٢/٥٥ ـ ٥٦).

(٣) المانوية: أصحاب «ماني بن فاتك» الثنوي القائل بالنور والظلمة القديمين. كان في الأصل مجوسياً، فأحدث ديناً ودعا إليه، وتبعه خلق كثير من المجوس، وادّعوا له النبوة، وكان ظهوره أيام «سابور بن أردشير»، ملك الفرس، فقتله «بهرام بن هرمز بن سابور»، وقيل: قتله «سابور بن بهرام». (ابن النديم: الفهرست، ص ٤٥٦ ـ ٤٧٢؛ البغدادي: الفرق بين الفرق، ص ٢٧١؛ ابن حزم: الفصل ١/٩٠ ـ ٩١؛ الشهرستاني: الملل والنحل ٢/٤٩، ٥٤؛ الرازي: اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، ص ٨٨).

(٤) (أ): والثالث، وهو خطأ ظاهر.

(٥) المَرْقَيُونية: أصحاب «مرقيون»، أحد زعماء النصرانية، وقد وجدت هذه الفرقة قبل الديصانية، وتكاد تكون مبادئهم قريبة من المانوية، وهم يعترفون بالأصلين: النور والظلمة، ويقولون بأن معهما كون ثالث مزجها وخالطها، وقالت بتنزيه الله عن الشرور وأنه خالق جميع الأشياء. واختلفوا في الكون الثالث فقالت طائفة منهم: هو الحياة، وهو عيسى عليه السلام. وللمرقيونية كتاب يختصون به، ويكتبون به ديانتهم، وهم يتسترون بالنصرانية، ويوجد منهم خلق كثير في خراسان. (ابن النديم: الفهرست، ص ٤٧٤ ـ ٤٧٥؛ الشهرستاني: الملل والنحل ٢/٥٧ ـ ٥٨).

(٦) (ب): ينافي.

ثم من هؤلاء من يقول: النور فاعل للخير، والظلام فاعل للشر[1]، كما زعم بعض المجوس أن الخير من «يزدان» وهو الله تعالى، والشر من «أهرمن»، وهو إبليس.

ومنهم من قال: النور يفعل الخير باختياره، والظلام يفعل الشر بطبعه[2].

ومنهم من يزعم[3]: أن النور قديم، والظلام محدَث، لأن النور فكر فكرة رديئةً، فحدث منها الظلام، مُتشبِّثاً ببعض أجزاء النور.

ومنهم من قال: النور غير فاعل، ولكن امتزج النور بالظلام، وتركبت أجزاء العالم من امتزاجهما بغير صانع[4].

فأما أهل الحق فلهم في الاستدلال على أن الصانع واحد براهين كثيرة، إلا أنّا نقتصر منها على خمسة براهين:

البرهان الأول: (برهان التمانع)[5]

أنّا نقول: لو أثبتنا إلهين قديمين لم يخل: إما أن يكونا مختلفين، أو متفقين.

فإن كانا مختلفين، فأراد أحدهما إحياء شخص، وأراد الآخر إماتته في حال إرادة الآخر إحياءه فلا يخلو:

---

(١) وهم المانوية.

(٢) وهم الديصانية منهم.

(٣) وهم فرقة من المجوس، الموسومة بـ «الكَيُومَرْثِيَّة».

(٤) ولعل المقصود «الزرادَشْتِية». انظر: الملل والنحل ٢/٤٢.

(٥) ما بين القوسين جاء على هامش النسختين.

إما أن (يكون)[*] يحصل مرادهما،

أو لا يحصل مرادهما،

أو يحصل مراد أحدهما دون الآخر.

فإن قُدِّر حصولُ مراديهما كان محالاً، ولزم من تقديره جواز اجتماع الضدين، لأن الشخص الواحد لا يمكن أن يكون حيًّا ميتاً في حالة واحدة.

وإن قُدِّر عدم حصول مراديهما كان محالاً، لاستحالة خلو الشخص القابل للحياة والموت عن أن يكون حياً ميتاً.

وكذلك عدم حصول مراديهما أيضاً، (لدلالته)[1] على (نقص)[2] كل واحد، / فيستحيل الإلهية في حقهما. [٢٦/ب]

وإن قدر حصول مراد أحدهما دون الآخر، فالذي حصل مراده هو الإله القادر القاهر، والذي لم يحصل مراده هو العاجز المقهور، وكونه عاجزاً مقهوراً ينافي الإلهية.

وقد نبه الباري تعالى على هذا في قوله تعالى: ﴿وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾[3]، وقوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾[4]، هذا إذا كان مختلفين.

---

(١) زيادة ليست بالنسختين.

(٢) في النسختين: نقض، وهو تصحيف.

(٣) سورة المؤمنون: آية ٩٢.

(٤) سورة الأنبياء: آية ٢٢.

(*) كذا في النسختين، ولعل حذفه أولى.

وإن كانا متفقين: فأراد أحدهمـا إحياء شخص، فحيـاة ذلك الشخص لا تخلو:

إما أن تحصل بإرادتيهما، وذلك مستحيل، لأن (الإيجاد)[1] قضية واحدة، لا يقبل الاشتراك، لأنه لو قُدِّر خلقٌ بين خَالِقَيْن لم يخل:

إما أن يكون كل واحد منهما أن لو انفرد تُصُوِّر منه الإيجاد، أو لا.

فإن كان يتصور منه الإيجاد في حالة الانفراد، فكذلك يجب في حالة الاجتماع، لأن أثر القدرة في الحالين واحدٌ، وإذا أثرت القدرة في حال الاجتماع لم يكن للقدرة الثانية أثر.

وإن لم يُتَصور منه الإيجاد في حالة الانفراد، فكذلك في حالة الاجتماع، ويستحيل أن يقال: وُجِد بخلقهما، لأنه يؤدي إلى أن يكون كل واحد منهما عاجزاً، فإذن كلاهما عاجزان، لأن كل واحد منهما افتقر إلى مساعدة الآخر، فيستحيل في حقهما الإلهية.

وإما أن تحصل بإرادة أحدهما، فيكون المنفرد هو الإله، ويكون الثاني مقهوراً مغلوباً، فيستحيل أن يكون إلهاً.

وكذلك لو فرضنا في فعلين متباينَيْن حتى يذهب كل إله بما خلق، فيكون استغناء كل واحد منهما عن الباري افتقـاراً إليه، لأن نفس الاستغناء استعلاء، وفي الاستعلاء إلزام وغلبةٌ، فإن التمانع في الفعل إن أوجب استحالة إلهين، فالتمانـع في الاستغناء أشد دلالة على استحالة إلهين، فإنه إذا استغنى كل واحد منهما عن الآخر من كل وجه خرجا عن كمال الغِنى، فإن الغَنِيّ على الإطلاق من يستغنى به، ولا يستغنى عنه،

---

(١) في النسختين: الاتحاد، وهو تحريف، لا يستقيم به المعنى.

فيكون كل واحد منهما قاصراً عن درجة الغنى المطلق، فلا يصح أن يكون إلهاً[1].

[٢٧/أ] وقد نبه / الباري تعالى على هذا في قوله تعالى: ﴿أَنْتُمُ الْفُقَرَآءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾[2].

البرهان الثاني

أنّا نقول: لو قدرنا إلهين فلا يخلو:

إما أن يكون أحدهما مماثلاً للآخر في الصفات الذاتية، أو يكون أحدهما أعلى والآخر أدنى.

بطل أن يكونا متماثلَيْنِ من كل وجه، لأنه لا يُتصور اثنان لا مغايرة بينهما بحالٍ، بل لا بد أن يكون بينهما (نوع)[3] مغايرة بوجهٍ ما. ولولا ذلك لَمَا كانت (الإثنينية)[4] معقولةً. ولو جاز اثنان لا مغايرة بينهما لجاز أن يُشار إلى واحد، ويقال: إنهما اثنان، وهذا مستحيل، فبطل أن يكون مثله.

(١) قارن بعرض الشهرستاني لهذا البرهان في نهاية الإقدام، ص ٩١ ـ ٩٣، والمؤلف يكاد ينقل عن الشهرستاني، وقارن بعرضه أيضاً في «اللمع»، ص ٢٠ ـ ٢١؛ والتمهيد، ص ٢٥؛ وأصول الدين، ص ٨٥ ـ ٨٦؛ وكتاب التوحيد، للماتريدي، ص ٢٠ ـ ٢١؛ والإرشاد، ص ٥٣ ـ ٥٧؛ وشرح العقائد النسفية، ص ٦٢ ـ ٦٤؛ وشرح المواقف، ص ٤٧٩؛ ولباب العقول، ص ١٩٧ ـ ١٩٩؛ وانظر نقده في درء التعارض ٣٤٨/٩ ـ ٣٧٠؛ وغاية المرام، ص ١٥١ ـ ١٥٢؛ ومناهج الأدلة، ص ١٥٧ ـ ١٥٩؛ وشرح العقيدة الطحاوية، ص ٨٥ ـ ٨٦.

(٢) سورة فاطر: آية ١٥.

(٣) هذه الكلمة مكررة في (أ).

(٤) ساقطة من (ب).

وبطل أن يكون أعلى منه، لكون الذي هو أدنى لا يكون إلهاً، والأعلى هو الإله.

وبطل أن يكون دونه، لأن الْأَدْوَنَ لا يكون إلهاً.

فبطلت الإِثنَيْنِيّة، وثبتت الوَحْدَانِية[1].

البرهان الثالث

أنّا نقول: إنما وجب أن يكون واحداً، لأن الحوادث اقتضت تعلقها بمحدِث واحدٍ ليخرج عن الاستحالة، فإن الشيء يستحيل أن يحدِث نفسَه، فلم يقتض[2] أكثر من محدِث واحدٍ، وما زاد على الواحد من الثاني، والثالث، إلى ما لا نهاية له فلا ترجيح لبعضه على بعض، فتعارض وسقط، فبقي القول بالواحد صحيحاً، فوجب أن يكون الصانع واحداً.

يدل عليه أن الطريق إلى إثبات الصانع إنما كان بالأفعال التي دلت عليه من جهة جواز وجودها وإحكامها، والجواز قضية واحدة، تدل على وجود الصانع من جهة أنها ترددت بين الوجود والعدم، فلما ترجح جانبُ الوجود على جانب العدم وجب إثبات مرجِّح، وليس فيه ما يدل على إثبات مرجحين، كل واحد منهما مستقل بالترجيح، فإنه لو كان غير مستقل بالترجيح لاسْتَحَال[3] أن يكون إلهاً. فلو قُدِّر معه مرجح آخَر يشاركه في الترجيح لبطل الاستدلال، وذلك محال[4].

---

(١) قارن بعرض الشهرستاني لهذا البرهان في «نهاية الإقدام»، ص ٩٣؛ وبعرض الآمدي في «غاية المرام»، ص ١٥٣.

(٢) (أ): فلم يقتضي.

(٣) كتبت هذه الكلمة في النسختين بزيادة همزة الوصل هكذا: لا استحال.

(٤) قارن بالشهرستاني: في «نهاية الإقدام»، ص ٩٣.

البرهان الرابع

قال بعض المتكلمين من المعتزلة[1]: أنّا لو قدرنا إلهين قديمين للزم أن يكون كل واحد منهما قادراً لنفسه، ومن حكم الوصف الثابت للنفس أن / يكون عامًّا، فيلزم من هذا أن يكون كل واحد منهما قادراً على جميع المقدورات، وإذا أراد أمراً واحداً لزِم منه ثبوت ذلك المراد بينهما، فيؤدي إلى إثبات (مقدورٍ بَيْنَ قادرَيْنِ)[2]، وذلك مستحيل، إلا أن هذا البرهان لا يستقيم على رأي المعتزلة من حيث إنهم أثبتوا للعباد قدرةً على مقدوراتهم[3]، فلا يستقيم ذلك منهم[4]، إذ يدعون [١/ب]

(١) المعتزلة: فرقة كلامية كبيرة، مؤلفة من عشرين فرقة كما يقول عبدالقاهر البغدادي، وأبو المظفر الإسفراييني، تجمعهم القول بالأصول الخمسة، وهي: التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فمن اعتقدها جميعاً كان معتزلياً، ومن أنقص منها، أو زاد عليها ولو أصلاً واحداً لم يستحق اسم الاعتزال. (انظر عنهم وفرقهم وآرائهم: الأشعري: مقالات الإسلاميين ١/٢١٦ ــ ٢٢٤، ٢٣٨ ــ ٢٥٦، ٢٦٥ ــ ٣١٢، ٢/٤ ــ ٢٠٢، ٢٠٥ وما بعدها؛ البغدادي: الفرق بين الفرق، ص ١١٤ ــ ٢٠٢؛ الإسفراييني: التبصير في الدين، ص ٣٧ ــ ٥٩؛ ابن حزم: الفصل ٥/٥٧ ــ ٧٣؛ الشهرستاني: الملل والنحل ١/٤٣ ــ ٧٨).

(٢) في النسختين: مقدورَيْن قادريْن، وهو تصحيف ظاهر، لا يستقيم به المعنى، لأن دليل التمانع ينبني على أن يكون المفعول واحداً، وعلى افتراض أن تكون إرادة الإلهين مختلفة.

(٣) إن المعتزلة أجمعت على أن أفعال العباد مخلوقة لهم، وعلى أن الرب لا يقدر على عين مقدور العبد ــ غير الشحام منهم ــ وأول من نسب الخلق إلى المخلوق هو «أبو علي الجبائي» منهم، وبهذا أثبتوا خالقين لا يُحصَرون، وقولهم هذا شر من قول الثنوية والمجوس. (الأشعري: مقالات الإسلاميين ١/٢٢٤؛ البغدادي: الفرق بين الفرق، ص ١١٤ ــ ١١٥؛ الإسفراييني: التبصير في الدين، ص ٣٨، ٥٥؛ ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل ١/٨١، ٨٥).

(٤) قال الشهرستاني في نهاية الإقدام، ص ١٠١: «وقد سلكت المعتزلة طريق التمانع في استحالة الإلهين كما سلكناه، ولم يستمر لهم ذلك، حيث جوزوا اختلافاً في إرادة الباري سبحانه وإرادة العبد، واختلافاً في الفعل، فلا تمانع». انظر أيضاً: الإرشاد، ص ٥٥.

لزوم عموم التعلق في الوصف الثابت للنفس، بل يستقيم على رأي غيرهم من أهل الحق.

البرهان الخامس

أنّا لو قدرنا إلـهين قديمَيْن لم يخل: إما أن يَقدِر كلُ واحد منهما أن ينصب دليلاً يختص بالدلالة عليه، أو لا يقدر، أو يقدر أحدهما على ذلك دون الآخر.

فإن (لم يقدرا)[1] على ذلك ظهر عجزهما.

وإن لم يَقدِر أحدهما ظهر عجزه.

فإن قيل: «هما جميعاً قادران على ذلك» كان محالاً، لأن الدال على الصانع صنعُه، ويستحيل في العقل أن يُقَدَّر صنع يختص بالدلالة على أحدهما دون الآخر. وهذا كما قالت المعتزلة: لو شاهدنا شجرة تتمايل وتهتز، فإنه لا يتميز عندنا خلق الإلـه من خلق غيره بقضية عقلية، فيمكن أن تكون حركتها من فعل الله تعالى ابتداء، ويمكن أن تكون متولدةً بسبب من الأسباب.

فإن قيل: ما الدليل على نفي إثبات القديم العاجز[2]؟

قيل: لأن العاجز من قام به العجز، كما أن القادر من قام به القدرة، فلو جوزنا قديماً عاجـزاً لجوزنـا إثبات عجـز قديم، وذلـك مستحيل، فإن صفة العجز تتضمن حدثه، لأن العجز يتضمن امتناع

---

(١) (أ): لم يقدروا.

(٢) قارن بالجويني في الإرشاد، ص ٥٥ ـ ٥٦؛ والمكلاتي في لباب العقول، ص ٢٠٠.

(الفعل)[1]، ولو أثبتنا العجز قديماً لكان مؤثراً في امتناع الفعل، لأن الفعل ممتنع وقوعه قديماً من غير عجز، وإنما يثبت العجز عن الشيء الذي لولا العجز عنه لصح وقوعه ووجوده.

فإن قيل: هذا يلزمكم في جانب القدرة، فإن من حكم القدرة التمكن من المقدور، كما أن حكم العجز امتناع الفعل، وإذا جاز أن تثبتوا قدرةً قديمة مع استحالة مقدور قديم، فأثبِتوا أيضاً عجزاً قديماً يؤثر في امتناع الفعل فيما لا يزال، وإن لم يؤثر في الأزل.

[٢٨/أ] **قلنا**: الفرق / بينهما ظاهر، وذلك لأن من حكم القدرة التمكن بها حالاً، أو مآلاً، وليس من شرطها (مقارنة)[2] مقدورها إياها، بل يجوز أن يتأخر المقدور عنها إذا كانت القدرة القديمة باقية، وإنما يمتنع ذلك في القدرة الحادثة لاستحالة بقائها، فلا يمتنع أن يكون القديم تعالى في أزله على صفة يصح منه لأجلها الفعل فيما لا يزال، وليس العجز كذلك، فإنه يقتضي امتناع الفعل معه من غير أن يتأخر بخلاف القدرة، فإنه يتصور قادر يمتنع عليه مقدوره لمعنى يوجب الامتناع، ولا يتصور عاجز عن الشيء مع مقارنة التمكن لعجزه، حتى يقال: هذا متمكن بما هو عاجز عنه، وسيظهر العجز في الثاني، فبان أن العجز يوجب امتناع الفعل معه، من غير أن يتأخر بخلاف القدرة، فبان الفرق بينهما[3].

وللفلاسفة في استحالة وجودين قديمين براهين (تنبني)[4] على

---

(١) سقط من صلب النسختين إلا أن مصححيْهما صححاه في الهامش.
(٢) في النسختين: مقاربة، اعتمدت في التصحيح على الإرشاد، ص ٥٦.
(٣) قارن بما جاء في الإرشاد، ص ٥٥ ـ ٥٦.
(٤) (ب): يبتنى.

أصلهم، فلا نتكثر بهم، لا كثرهم الله[1].

أما الثنوية: فتمسكوا بأن قالوا:

وجدنا العالم لا يخلو عن النور والظلمة، وهما (ضدان)[2]، فإن النور لا يزال يتصعّد بطبعه إلى ما لا نهاية له، وإنما ينتهي من جهة السفل، والظلامَ لا يزال يتسفّل بطبعه إلى ما لا نهاية له، وإنما ينتهي من جهة العلوّ، ووجدنا (العالم)[3] لا يخلو عن خير وشر، والذي يصدر عنه الخير لا يصدر عنه الشر، والذي يصدر عنه الشر لا يصدر عنه الخير، والنور أشبه بالخير، والظلمة أشبه بالشر، فلذلك أثبتنا اثنيْن قديميْن، وأضفنا إلى أحدهما الخيرَ، وإلى الآخرَ الشر.

قالوا: ولا يجوز أن تقولوا: إن النور لم يزل متصعداً[4] والظلام إذا لم يزل متسفلاً، فالجو الذي بينهما لا يخلو: إما أن يكون في حكم المتناهي، أو في غير حكم المتناهي.

فإن قلتم: في حكم المتناهي فباطل، لأنهما لا يزالان يتباينان، ويتباعدان إلى غير أوّلٍ، وهذا ينفي النهاية قطعاً.

وإن قلتم: إنهما في غير حكم المتناهي، فيستحيل امتزاجهما

---

(١) بشأن مفهوم التوحيد عند الفلاسفة، انظر: ابن سينا: الإشارات والتنبيهات ٣/٤٤ ـ ٥٤؛ الشهرستاني: نهاية الإقدام، ص ٩٠ ـ ٩١؛ الآمدي: غاية المرام، ص ٣٨ ـ ٤٠؛ الجرجاني: شرح المواقف، ص ٤٧٨.

(٢) (ب): الضدان.

(٣) ساقط من (ب).

(٤) (أ): متصعد.

وتلاقيهما، لأنا نقول: يمكن أن يكون النور في مركز لا يمكنه أن يزداد ارتفاعاً منه، والظلام / في مركز لا يمكنه أن يزداد تَسفُّلاً منه. [٢٨/ب]

فلما وجدنا العالم لا يخلو منهما، ولا يخلو من خير وشر أضفناه إليهما(١).

والجـــواب:

قولهم: «العالم لا يخلو عن النور والظلمة، ولا يخلو من خير وشر» إلى آخر ما قرروا..

فنقول: قولكم: «إنه لا يخلو العالم عنها» فنقول: هذا لا يقتضي أن يكونا (أَصلَيِ العالم)(٢)، ولا وجودَه عنهما، فإن الأعراض كلها من الأكـوان، (والألوان)(٣) لا تعـرى الأجسام عنهـا، ولا تنفـك منهـا، ولا يجوز أن يقال: إنهما أصلاَ العالمِ.

ثم يقابل مذهبهم بمذهب الطبائعيين فيقال لهم: (ولِمَ)(٤) تنكرون على من ذهب إلى أن الطبائع الأربع أصل العالم، لأنه لا يعرى عنها، فلا ينفك منها؟! وفي هذا الكلام من ظهور الفساد ما يغني عن الإفساد.

وقولكم: «إن النور والظلام ضِدّان، فإن النور يتصاعد بطبعه، والظلام يتسفل بطبعه».

---

(١) انظر عن الثنوية، وفرقهم وآرائهم: الماتريدي: كتاب التوحيد، ص ١٥٧ ـ ١٧٢؛ الجويني: الشامل، ص ٢٢٧ ـ ٢٢٨، ٢٤٣ ـ ٢٤٥؛ ابن حزم: الفصل ١/ ٩٠ ـ ١٠٨؛ الشهرستاني: الملل والنحل ٢/ ٤٩ ـ ٦٠؛ الرازي: اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، ص ٨٨ ـ ٨٩.

(٢) في النسختين: أصلى للعالم، ولعله تحريف.

(٣) (أ): الأكوان.

(٤) في النسختين: وبم، وجاء في هامش (أ): «ولعله: لِمَ».

فنقول: إذا كانا ضديْنِ جوهراً، وطبعاً، وفعلاً، (وحَيِّزاً)[1] فكيف امتزجا بعد أن لم يكونا ممتزجين؟ ففي وجود الامتزاج أدلُ دليل، وأوضح برهان على (حدثهما)[2]، لأن الامتزاج، والاتصال، والافتراق، والانفصال يستحيل في حق القديم.

وفي وجود الامتزاج بعد أن لم يكن دليلٌ ـ أيضاً ـ على حدثه، وعلى وجود مُقْتَضٍ لامتزاجهما، لأن العقل يقتضي بأن كل شيْئَيْنِ متنافريْن غايةَ التنافر طبعاً لا يمتزجان إلا بقاسرٍ لهما، لاستحالة امتزاجهما بذاتيهما.

وكلما ذكرناه من البراهين على حدث أجسام العالم، وجواهره دليلٌ على حدثهما. فطاح القِدَم الذي ادعوه لهما، فثبت أنهما مُحدَثان، لا قَدِيمانِ.

ثم نقول: إذا زعمتم أن النور لم يزل متصعداً، والظلام لم يزل متسفلاً فالجوّ الذي بينهما لا يخلو: إما أن يكون في حكم ما يتناهى، أو في حكم ما لا يتناهى.

فإن قلتم: إنه في حكم ما يتناهى فباطل، فإنهما لم يزالا يتباينان، ويتباعدان إلى غير أوّلٍ، وهذا ـ بلا شك ـ ينفي النهاية قطعاً.

وإن قلتم: إنه في حكم ما لا يتناهى، فيستحيل امتزاجهما، وتلاقيهما.

---

(١) في النسختين: خيراً، والصحيح ما أثبته، حيث حيز النور جهة فوق، وحيز الظلام جهة تحت. اعتمدت فيه على «الملل» ٢/ ٥٠.

(٢) (ب): حدثها.

[٢٩/أ] فإن قلتم: إن النور في مركز لا يمكن أن يزداد ارتفاعاً / والظلام في مركز لا يمكن أن يزداد تسفلاً كان ذلك محالاً، لأنكم إذا حكمتم بأن النور يتصعَّد بطبعه، فليس التصعد في جوٍّ أولى منه في جو آخَر، وكذلك ليس تسفل الظلام في جو أولى منه في آخَر، فالمصير إلى الوقوف يؤدي إلى إبطال القول بالتصعد والتسفل على كل تقدير.

فالتصعد، والتسفل، والوقوف، والانتقال من حال إلى حال يدل على أنهما محدَثان، لا قديمان.

وأما الرد على من ذهب منهم[١] إلى (المعدل)[٢] بينهما.

فنقول: المعدل لا يخلو من أحد ثلاثة أشياء:

إما أن يكون موافِقاً للنور، فهو من النور، ومن طبعه منافرة الظلام.

وإما أن يكون موافِقاً للظلام، فهو من الظلام، ومن طبعه منافرة النور.

وإما أن يكون مخالفاً لهما، فيفتقر إلى معدل بينه وبينهما، ثم يتسلسل إلى ما لا نهاية له، وذلك محال.

وأما من زعم منهم[٣]: أن النور يفعل الخير باختياره، والظلام يفعل الشر بطبعه، فمجرد دعوى من غير دليل، ولا معنى. فإنه لو عكس عليهم دعواهم فقيل: النور يفعل بطبعه، والظلام يفعل باختياره، ولم يجدوا إلى ترجيح دعواهم دليلاً، ولا إلى تصحيحها سبيلاً.

---

(١) وهم المرقيونية، فرقة من الثنوية كما سبق.

(٢) (ب): معدل.

(٣) وهم الديصانية، فرقة من الثنوية كما سبق.

وأما من زعم منهم[1] أن النور تفكر فكرة رديئة فحدث منها الظلام . .

فنقول: عندكم لا يتصور حصول شر من خير، ولا حصول خير من شر، وكيف حصل شر من خير؟ ثم هذا لازم لمن قال بقدمه، كما لزم من قال بحدثه. فإن الامتزاج الحاصل عنهما لا يخلو: إما أن يكون خيراً، أو شراً.

فإن كان خيراً فهو حصول خير من شر.

وإن كان شراً فهو حصول شر من خير.

والذي يدل على فساد ما ادعوه في الامتزاج أن العقل يقضي بأن امتزاج جوهرين بسيطين لا يقتضي إلا طبيعةً واحدة. ونحن نشاهد في العالم مختلفات كثيرة في الجنس[2]، والنوع[3]، والشخص، والحقيقة، والصورة، على طبائع مختلفة، وأعراض متضآدّة، ولا خلاف في أن هذه المختلفات يستحيل أن يصدر عن امتزاج جوهرَيْن بسيطَيْن فقط، فإنهما يقتضيان أشياء مختلفة، وأموراً متضآدة / على خلاف طبيعتيْهما. [٢٩/ب]

(١) وهم بعض فرق المجوس كما يقول الشهرستاني في الملل ٢/٣٨ ــ ٣٩.

(٢) الجنس: هو أول الكليات الخمس في المنطق، وهي: الجنس، والنوع، والفصل، والخاصة، والعرض العام. عرفه المناطقة بأنه: كلي مقول على كثيرين، مختلفين بالحقيقة، في جواب ما هو من حيث هو كذلك. (الجرجاني: التعريفات، ص ٥٣ ــ ٥٤؛ الآمدي: المبين، ص ٧٣؛ التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون ١/٣١٩).

(٣) النوع: ثاني الكليات الخمس، وهو في المنطق: كلّي مَقُول على كثيرين، متفقين بالحقيقة، في جواب ما هو. (الجرجاني: التعريفات، ص ١٦٧ ــ ١٦٨؛ صليبا: المعجم الفلسفي ٢/٥١١).

فبطل أن يكون للامتزاج أثـرٌ في وجود العالَم، فوجب إسناده إلى مُوجِده، وصانِعه الواحد، الأحد، القادر، الفاطر، الحكيم، العليم(١).

وهذه الفرقة من المجوس، وسنذكر فرقهم عند ذكر الرد على البراهمة إن شاء الله تعالى(٢).

□ □ □

---

(١) قارن رده على الثنوية بما ورد في «كتاب التوحيد» للماتريدي، ص ١٥٧ ــ ١٧٦ حيث يفيض في عرض آراء الثنوية، وفرقهم المتعددة، والرد عليهم، وبما ورد في «التمهيد»، ص ٦٠ ــ ٦٩؛ وفي «الشامل»، ص ٢٤٣ ــ ٢٤٤؛ وفي «أصول الدين»، ص ٨٦؛ وفي «غاية المرام»، ص ٢٠٦، ٢١٢ ــ ٢١٣؛ وفي «الأربعين» للرازي، ص ٢٤١؛ وفي «شرح المواقف»، ص ٤٧٩؛ «ونشأة الفكر الفلسفي» للنشار ١/١٨٩ ــ ٢١٣.

(٢) انظر: الفصل السادس من هذا الكتاب.

الفصل الرابع
في الرد على الطبائعيين

إعلم ـ أيدك الله ـ أن مذهب أهل الحق أن العالَم محدَث بإحداث الله تعالى.

وذهب الطبائعيّون ـ سقراط، وبقراط[1]، وأفلاطون[2]، ومن تابعهم ـ إلى أن أصل العالَم الطبائع الأربع[3]، وهي: الحرارة،

---

(١) بُقراط: طبيب ماهر، عاش خمساً وتسعين سنة، تتلمذ في الطب على اسقليمبيوس، تكلم عنه مبشر بن فاتك في كتابه «مختار الحكم» وحنين بن إسحاق في كتابه «نوادر الفلاسفة»، توفي سنة ٣٥٧ق.م.
(انظر عنه: ابن جلجل: طبقات الأطباء والحكماء، ص ١٦ ـ ١٩؛ القفطي: تاريخ الحكماء، ص ١٢٣ ـ ١٣٢؛ ابن النديم: الفهرست، ص ٤٠٠ ـ ٤٠١؛ الشهرستاني: الملل والنحل ٢/١٦٧ ـ ١٦٨).

(٢) وعلى هامش النسختين: «هذا مخالف لما نُقِل في أول هذا الكتاب من أن أفلاطون قال: العالَم مُكوَّن مُحدَث». انظر: [٣/ب] من هذا الكتاب.

(٣) وعلى هامش النسختين: «الطبيعة: هي القوة الكائنة في الشيء، فتجري بها كيفيات ذلك الشيء على ما هي عليه. وقيل: هي قوة في الشيء يوجد بها على ما هو عليه. اهـ. من خطه». قلت: المشهور أن سقراط وأفلاطون ليسا من الفلاسفة الطبيعيين الذين يقولون بقدم العناصر الأربعة، وإنما هما من المؤلهين، وأما الطبيعيون من الفلاسفة اليونانيين القدماء هم: طاليس، وأنكسمندريس، وأنكسمانس، وهرقليطس، وأنباذوقليس، وأنكساغورس، وديمقريطس، ومن تبعهم من الفلاسفة. (انظر في ذلك: الغزالي: المنقذ من الضلال، ص ٩٥، ٩٨ ـ ٩٩؛ يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ١٢ ـ ٢٦، ٣٥ ـ ٤٣).

والبرودة، والرطوبة، واليبوسة، وأنها قديمة، مؤثرة للعالَم بطبعها، لا باختيار، وأنها لم تزل متناثرة، ثم امتزجت، فاقتضى امتزاجها العالَم[1].

فالحرارة طبع النار، والبرودة طبع الماء، والرطوبة طبع الهواء، واليبوسة طبع الأرض، وهذه هي العناصر الأربعة.

ومعنى امتزاجها: انخلاعها عن (كيفياتها)[2]، وصورها التي كانت لها قبل الامتزاج، والتركيب، واكتساؤها (صورة أخرى ليست لأفرادها)[3]، حتى يصير بعد التركيب في حكم جوهر بسيط، غير مركب. ومثال ذلك: إذا نظرنا إلى تبر الذهب، واعتقدنا أنه من مواد العناصر فإنا لا نجد فيه كيفية (حقيقة)[4] العنصر من هذه العناصر، إذ ليس على صورة النار، ولا الهواء، ولا الماء، ولا الأرض، بل اكتسى

---

(١) ولعل المؤلف يقصد هنا نظرية «ديمقريطس» القائلة بأن المادة قديمة، وهي مركبة من أجزاء لا تتجزأ، وهذه الأجزاء، أو الذرات دائمة التحرك في الفضاء اللا نهائي، ومن اجتماعها تتكون الأجسام، وبافتراقها تفنى، وهكذا استمر الأمر من الأزل، وسيبقي إلى الأبد، بدون غاية ولا هدف.

(٢) مطموسة في (أ). الكيفيات تنقسم إلى أولية، وثانوية.
فالكيفيات الأولية عند فلاسفة القرون الوسطى هي: الحرارة، والبرودة، واليبوسة، والرطوبة.
والكيفيات الثانوية: هي الكيفيات المشتقة من الكيفيات الأولى.
أما عند المُحْدَثين: فإن الكيفيات الأولية: هي الخواص الهندسية، والميكانيكية التي تتصف بها الأجسام، كالصلابة، والامتداد، والشكل، والعدد، والحركة، والسكون (ديكارت: التأملات، ت: عثمان أمين، ص ١٢٥).

(٣) ما بين القوسين مطموس في (أ).

(٤) (أ): حقيقية.

صورة أخرى، ولصورته حكم الاتحـاد، كما لكـل عنصر من هـذه العناصر.

ومنهم من زعم: أن معنى الامتزاج: تداخل العناصر، وثبوتها بحيث عنصر واحد، وهو ظاهر الفساد، لأنه يؤدي إلى تداخل الأجسام، وهو مستحيل ببدائه العقول(١).

فأما أهل الحق فلهم في إبطال القول بالطبائع، وإبطال قدمها براهين كثيرة. أحدها ما قدمنا من البراهين على إبطال قِدَم العالَم، وذلك لأن هذه الطبائع تُوصَف بالتنافر، والامتزاج، والاجتماع. وما كان بهذه الصفة فيجب أن يكون محدَثاً، لأنها من صفة المحدَثات. فكل دليل يدل على حدث العالَم فإنه يدل على حدثها / إلا أنا نزيدها هنا ستة [٣٠/أ] براهين:

البرهان الأول

أنّا نقول: لا تخلو كيفية المركبات المتجددة: إما أن يكون مُوجِبها أجرام العناصر، أو صورُها، أو تجاورها.

بطل أن يكون مُوجِبها أجرام العناصر، لأن أجرامها كانت متحققة وهي بسائط، وإذا انحلّت، ورجعت إلى البسائط فأجرامها أيضاً ثابتة، والموجَب لا يزول مع استمرار الموجِب.

وبطل أن يقال: صورها، لأن صورها تزول أوّلاً، ثم تثبت كيفية المركبات، فحيث ثبت الموجَب انتفى ما قد كان موجباً له، وحيث ثبت

---

(١) انظر أيضاً: الباقلاني: التمهيد، ص ٣٥ ــ ٤٧؛ البغدادي: أصول الدين، ص ٥٣، ٥٩؛ الجويني: الشامل، ص ٢٢٧؛ الرازي: الأربعين، ص ٢٤٢.

الموجِب له انتفى الموجَب، وهذا مناقض لقضاء العقول على أن الانتفاء يستحيل أيضاً أن يكون موجِباً.

وبطل أيضاً أن يكون الموجِب للكيفية تجاورها، لأنه لو كان هو المؤثر لوجب أن يكون مؤثِراً في أول مرة، لأن الموجَبات الطبيعية لا يتأخر مُوجِبها إذا عدمت الموانع، ولا خلاف أن تجاورها في وقت (أو)[1] وقتين غير مؤثر، وإنما يؤثر عند امتداد الأوقات فلَمَّا لم يؤثر في أول مرة دَلَّ على أن تجاورها لا أثر له، وقد صرحوا أجمعون أن مجرد تجاورها لا يوجِب انقلابها إلى كيفية المركبات، وإن صرحوا بزوال صور العناصر فقد أفصحوا بنقض جميع أصولهم، ولزمهم الحكم بأن المركب ليست فيه حرارة، ولا برودة، ولا رطوبة، ولا يبوسة، وهذا خروج عن القول بالطبع[2].

---

(١) (أ): و.

(٢) وعلى هامش النسختين: «الأولى في الإلزام أن يقال: لو كان المؤثر تجاورها لما انحل مركب أصلاً، ولا فني، ضرورة عدم تخلف المعلول عن العلة التامة. **فإن قيل:** لم لا يجوز أن يقتضي العلة المؤثرة التي هي تجاورها بقاء المركب إلى مدة معينة فلا يقدح انحلاله بعد تلك المدة.

قلنا: هذا مردود بوجهين:

أما أولاً: فلأن التجاور لو كان هو العلة لبقاء المركب إلى مدة معينة لكانت المركبات الحادثة في وقت واحد باقية إلى مدة واحدة، كالتوأمين مثلاً لكان يبقى إلى مدة واحدة، وليس الأمر كذلك.

وأما ثانياً: فلو كان التجاور علة للبقاء إلى مدة معينة للزم الترجيح بلا مرجح، إذ لا مرجح لتلك المدة المعينة المفروضة على غيرها، ولو ادعوا الترجيح من التجاور فيخالف أصولهم، حيث زعموا أن الطبيعة مؤثرة من غير اختيار، فإن الترجيح اختيار أحد الجائزين، فبطل زعمهم، وبالله التوفيق، من خطه: أعني منلا جلال المرحوم». اهـ.

ولو كان المركب على كيفية واحدة لَمَا اتصف المركب بكونه حاراً رطباً، وذلك باطل باتفاق العقلاء.

ولو كانت المركبات قد انخلعت عن كيفياتها، وصورها التي كانت لها قبل الامتزاج والتركيب واكتست صفة أخرى، وصارت في حكم جوهر بسيط لَمَا انحل مركب، لأنه إنما يتحلل المركب لحنين كل عنصر إلى مركزه، وإنما يحن العنصر إلى مركزه لصورته المقتضية له. وذلك، ولو زالت الصور، وبقيت مواد العناصر لَمَا انحل مركب أصلاً.

فإن قيل: نحن نقول يخرج المركب عن صور العناصر من وجه، دون وجه!!

قلنا: هذا كلام ركيك، لا محصول له، فإن صورة النار / الحرارة [٣٠/ب] المفرطة، وإما[١] أن تزول، وإما أن تبقى، وليس بين زوالها وبقائها رتبة، وهذا معلوم ببدائه العقول.

ثم نقول: الكيفية الثانية للمركب تضاد صورة العنصر الفرد، لأنه يستحيل أن يكون النار على صورتها في الحرارة المفرطة، وعلى كيفية مركب، كما يستحيل أن يكون الشيء أسود أبيض معاً.

فبطل ما صاروا إليه من دعوى الخروج من وجه، (والبقاء)[٢] من وجه، بل الخروج عن العين يُبين عن زوالها، والبقاء عليها يبين عن دوامها، وهما في غاية التناقض.

وإذا بطل بقاء صور العناصر، وبطل زوالها، وبطل ـ أيضاً ـ بقاؤها من وجه، وزوالها من وجه بطل القول بالطبائع، وبالله التوفيق.

---

(١) هكذا في النسختين، ولعل الأولى حذف الواو.

(٢) (ب): وللبقاء.

البرهان الثاني

أنّا نقول: امتزاج هذه الطبائع[1] لا يخلو: إما أن يكون لذاتها، أو لمعنىً، أو لا لذاتها ولا لمعنى.

بطل أن يقال: امتزاجها لذاتها، لأنه يؤدي إلى أن تكون ممتزجة في الأزل، لوجود العِلَّة التي تُوجِب امتزاجها، وهي ذاتها.

كما لو كانت ممتزجة لمعنى، والمعنى موجود، ثم يلزم أن تتباين لذاتها، فيؤدي هذا إلى أن تكون مجتمعة متباينة لذاتها في كل حال، وذلك محال.

وبطل أن يقال: إنها امتزجت لمعنى، فإنه لا يخلو: إما أن يوصف بالعدم، أو بالوجود.

بطل أن يقال: يوصف بالعدم، لأن العدم نفي محض من كل وَجْهٍ، وكما يمتنع نفي المقتضي يمتنع إثباتٌ يقتضي معدومٌ، إذ لو جاز تقدير مقتضٍ معدوم لجاز أن يقتضي العالَمَ عدمٌ، فلا يفتقر إلى إثبات الطبائع الأربع.

ثم لو كان مقتضياً[2] معدوماً لَمَا كان اختصاص الامتزاج بوقت دون وقت.

ثم لو كان المقتضي للامتزاج موجوداً لم يخل: إما أن يكون قديماً، أو حادثاً.

---

(١) وعلى هامش النسختين: «العقل يقتضي بأن كل شيئين متنافرين غاية التنافر طبعاً لا يمتزجان إلا بقاسر لهما، لاستحالة امتزاجهما بذاتهما، من خطه».

(٢) في النسختين: مقتضية، والتصحيح من «الشامل»، ص ٢٤١.

بطل أن يكون قديماً، لأنه يُوجِب أن يكون الامتزاج قديماً، لأنه ليس اقتضاء الامتزاج أولى بوقت دون وقت.

وإن كان المقتضى حادِثاً فيجب أن يحتاج إلى مقتضٍ له، ولا مقتضى[1] عندهم إلا امتزاج الطبائع، فاقتضى ذلك أن تمتزج الطبائع، ليثبت مقتضى الامتزاج، ويثبت المقتضى لتمتزج الطبائع، / [٣١/أ] وهذا متناقض.

ويبطل ـ أيضاً ـ أن يُقدَّر مقتضٍ[2] حادثٌ، ولا مقتضي له، لأنه يؤدي إلى جواز حدث العالم من غير مقتضٍ، وفيه إبطال لما ذهبوا إليه من القول بالطبع المؤثر.

فإن قيل: فأنتم تزعمون أن الباري قادر في الأزل[3]، ولا يجوز وقوع المقدور فيه، وأجزتم وقوعه فيما لا يزال، فلم تنكرون على من يزعم: أن ما يقتضي امتزاج الطبائع قديم، ولكنه يقتضي الامتزاج فيما لا يزال!!

قلنا: الفرق بينهما ظاهر، وذلك لأن الطبيعة عندكم موجِبة[4] للتأثير من غير اختيارها[5]، ولهذا لَمّا اقتضى الامتزاج تَرَكُّبَ العالَم لم يجز أن يتأخر التركيبُ عنه. فلو كانت الطبيعة قديمةً تقتضي الامتزاج لَمَا جَاز أن

---

(١) في النسختين: ولا مقتض، بحذف الياء.
(٢) في النسختين: مقتضي.
(٣) في النسختين: في الأول، والتصويب من «الشامل»، ص ٢٤١.
(٤) في النسختين: موجب.
(٥) في النسختين: من غير اختياره.

يتأخر مقتضاها عنها، بخلاف القادر، فإن مقدورَه لا يقتضي إيجاباً، بل يثبت مقدوره على اختياره، فبان الفرق بينهما[1].

البرهان الثالث

أنّا نقول: لا يخلو: إما أن تقولوا: الطبائع مختصة بالجواهر في الأزل، وإما أن تقولوا: الطبائع والخواص غير مختصة بالجواهر.

فإن قلتم: مختصة بالجواهر، وحكمتم بقدم الجواهر، فهو كقول من قال بقِدَم الجواهر من الأوائل، وقد سبق الرد عليهم[2].

(وإن قلتم)[3]: غير مختصة بالجواهر القديمة، بل كانت منفردة كان فاسداً، وذلك لأن الخواص لا تخلو: إما أن تكون قائمة بأنفسها كالجواهر، وإما أن تكون في حكم الأعراض لا تقوم بأنفسها، بل بجواهرها، وإما أن تكون في حكم صفات الأنفس.

فإن كانت قائمة بأنفسها كالجواهر فهو قولٌ بقدمها، وقد بينا[4] إفساده بما يغني عن الإعادة على أن الخواص لو قامت بنفسها ما قامت بغيرها، والطبائع (بعد)[5] الامتزاج لا تقوم بأنفسها، ولو قامت بأنفسها لم تخل عن طبيعة كالجوهر، فإن كل ما قام بنفسه فإنه عندهم ذو (خاصِّيَّةٍ)[6].

---

(١) قارن هذا البرهان بما في «الشامل»، ص ٢٤٠ ــ ٢٤١، حيث يوافق عرضه لما جاء فيه؛ وفي «التمهيد»، ص ٣٤ ــ ٣٦.

(٢) انظر الفصل الأول من الكتاب.

(٣) (أ): فان قلتم.

(٤) وعلى هامش (أ) مقابل هذه الكلمة: قدمنا.

(٥) في النسختين: وجود، اعتمدت في تصحيحه على «الشامل»، ص ٢٣٩.

(٦) في صلب(أ): خاصة، إلا أنها صححت بالهامش.

وإن كانت الطبائع في حكم الأعراض، فينبغي أن لا تقوم بنفسها لاستحالة قيام العرض بنفسه.

وإن كانت في حكم صفات النفس، فيبعد ثبوت الخواص على الانفراد، فإنه / إذا استحال قيام العرض بنفسه، دون محل يقوم به فلأن [٣١/ب] يستحيل قيام خاصية بنفسها دون مختص بها أولى، فإن الخاصية ألزم للذات من العرض، وإثبات خاصية دون مختص بها لا يُعقل، إذ الخاصية (تبتنى)[١] عن مختص بها، لأنه لا اختصاص إلا بين مختص ومختص به.

وإذا استحال عندهم ثبوت الجواهر دون خواصها، فَلَأن يستحيل ثبوت الخواص دون المختص أولى[٢].

البراهان الرابع

أنّا نقول: هذه الطبائع إذا امتزجت فلا تخلو: إما أن تثبتوا[٣] لها حالةَ امتزاجها (مَحَلًا)[٤]، أو لا تثبتوا[٥].

فإن أثبتم فقد زدتم طبيعةً خامسة.

وإن لم تثبتوا فلا يتحقق امتزاجُها، لأن الامتزاج إنما يتحقق في شيئين متباينين، يختص كل واحد منهما بجهة، فإذا لم تتقدم الجهة لكل

(١) في هامش (أ): تبين، وفي «الشامل»: تنبىء.
(٢) قارن بما جاء في «الشامل»، ص ٢٣٨ ـ ٢٣٩، فإنه موافق لما جاء فيه.
(٣) (أ): غير منقوطة، (ب): يثبتوا، فإثباتها بصيغة الخطاب أنسب للسياق.
(٤) في صلب (أ): محللا، إلا أنه صحح بالهامش.
(٥) (ب): لا يثبتوا.

واحد منهما لم يتحقق الامتزاج، ولا يمكن دعوى أن المحل حصل عقيب الامتزاج بوقت واحد، لأنه لو جاز ذلك بوقت لجاز بوقتين، وأكثر من ذلك.

ولا يمكن اقتضاؤها[1] له أيضاً أن يدعى أن المحل يقارن الامتزاج لأنه يؤدي إلى أنه يكون قد امتزجت في المحل، وليس أحدهما أولى بالاقتضاء من الآخر[2]، فبطل ما قالوه.

البرهان الخامس

أنّا نقول: لا تخلو الطبيعة: إما أن تكون قديمة، أو محدثة.

فإن كانت قديمة لم تخل من أن تكون قائمة بنفسها، أو صفة تفتقر إلى محل. بطل أن يقال: صفة، لأن من شرط الفاعل أن يكون حياً، عالماً، قادراً. والصفات لا تحمل الصفات فيجب أن يكون قائماً بنفسه، ولا بد أن يكون حياً، عالماً، قادراً، فإن كانت بهذه الصفة فقد أقررتم، وسميتم صانع العالم بغير اسمه «طبيعة»، وكان ذلك (محظوراً)[3] بالشرع، لا بالعقل.

وإن كانت محدثة، فلا تخلو: إما أن تكون جوهراً، أو عرضاً.

بطل أن يقال: عرض، لأن العرض صفة، والصفة لا تقوم بها صفة، على ما قدمنا.

(١) في النسختين: اقتضائها.
(٢) قارن هذا البرهان بما في «الشامل»، ص ٢٤٠.
(٣) (أ): غير منقوطة، (ب): محظوراً، والتصويب من «التمهيد»، ص ٣٦.

وبطل أن يقال: جوهر، لأنه يستحيل أن يفعل الجوهر في غير محل قدرته، لقيام الدليل على أن المحدَث لا يصح أن يفعل في غير محل قدرته[1].

وإذا كان كذلك لم يجز أن يكون ما وجدنا من / الإنسان وغيره من [٣٢/أ] أجسام العالم من التركيبات، والتصويرات من فعل غيره من الأجسام، لأنه يؤدي إلى صحة كون الفاعل المحدث فاعلاً في غير محل قدرته، وذلك مستحيل. فبطل أن يكون الفاعل جوهراً.

ثم لو صح أن يكون ها هنا طبيعة ـ هي بعض الجواهر ـ يصح أن يفعل مثل الإنسان لوجب أن يصح من الإنسان أن يفعل نفسه، أو مثل نفسه، لأن الجواهر كلها من جنس واحد. فلما استحال أن يفعل الإنسان نفسه، أو مثل نفسه استحال أن يكون من فعل طبيعة مثله، ومن جنسه.

وهذا كاف في كون الفلك غير فاعل، وكذلك الكواكب، أو النور، أو الظلمة، أو المادة، أو أبوا الإنسان، أو الرحم، أو ما يعدونه في قوة المني، وقالب الرحم، أو دم الطمث، وكذلك سائر الجواهر، والأجسام، إذ كان الحكم فيها كلها واحداً.

البرهان السادس

أنّا نقول: لو كانت الطبيعة فاعلة وهي قديمة لوجب أن تكون الحوادث عنها قديمة، ولا خلاف في استحالة قدم الحادث (الموجَب)[2] عنها، فدل على أنها لم تكن عن طبيعة قديمة.

(١) قارن بالباقلاني في «التمهيد»، ص ٣٦ ـ ٣٨.
(٢) في النسختين: الموجبة.

ولو كانت محدَثة لم تخل من أن تكون محدثة عن طبيعة، أو لا عن طبيعة.

فإن كانت عن طبيعة وجب ان تكون تلك الطبيعة كائنة عن طبيعة أخرى إلى غير غاية. وقد ثبت استحالة خروج ما لا غاية له في الوجود، وإن جاز أن تكون طبيعة حادثة لا عن طبيعة أوجبتها، جاز حدوث العالَم أيضاً لا عن طبيعة[1].

فبطل ما ذهبوا إليه.

وأما الطبائعيون فتمسكوا بأن قالوا:

إنما قلنا: إن الطبائع الأربع أصول العالَم، لأنه لم يخل جزء من أجزاء العالم منها، ولا ينفك شيء عنها، وإنما يتغالب في الأجسام، فربما تغلب الحرارة على البرودة، والرطوبة على اليبوسة، ولا يعلم الطبيب مقدار الغلبة فيقع الهلاك لجهل الطبيب بقدر الغلبة، فلما لم ينفك شيء عنها دل على أنها الفاعلية.

والجواب:

قولهم: «إن هذه الطبائع الأربع لا يخلو جزء من أجزاء العالم عنها، ولا ينفك منها».

[٣/ب] **فنقول:** هذا / فاسد، فإن الأكوان، والألوان لا تنفك عن أجسام العالم، ولا يجوز أن يقال: إنها أصل العالم، لأنها لا يخلو العالم عنها،

(١) قارن بدليل الباقلاني في «التمهيد»، ص ٣٤ ــ ٣٧.

ولا ينفك منها، وهذا، لأنه ليس كل شيء لازم[1] شيئاً يجب أن يكون أصلاً له لمجرد الملازمة، فإن الملازمة لو كانت مُوجِبة للأصالة لأدى ذلك إلى أن يكون كل واحد من الملازِمَيْن أصلاً لصاحبه، فيكون كل واحد منهما أصلاً وفرعاً للآخر من الجهة التي كان أصلاً وفرعاً، وذلك مستحيل.

ثم يقابل[2] مذهبهم بمذهب الثنوية، ويقال لهم: بم تنكرون على من قال: إن أصل العالَم النور والظلمة، من حيث إنه لا يخلو العالَم عنهما، ولا ينفك منهما. وما ذكروه من التغالب الواقع بين الطبائع الأربع أدلُ دليل على أنها مُحدَثة، مُدَبَّرة، غير فَاعِلَة مُدَبِّرَةٍ[3].

فأما ما حكى عن طائفة من الطبائعيين[4] من أنهم يذهبون إلى أن الله تعالى خالق الأجسام على الطبائع والخواص التي تقتضي أفعالاً طبيعية، غير صادرة عن اختيار، فليس بخارج عن قول المسلمين كلهم،

---

(١) اللازم: ما يمتنع انفكاكه عن الشيء. ينقسم إلى قسمين: ذهني، وخارجي. فاللازم الذهني: كون الشيء بحيث يلزم من تصوره في الذهن تصور شيء آخر، كالزوجية للاثنين. واللازم الخارجي: كون الشيء بحيث يلزم من تحققه في الخارج شيء آخر معه، كوجود النهار لطلوع الشمس. (الجرجاني: التعريفات، ص ١٢٧ ــ ١٢٨؛ صليبا: المعجم الفلسفي ٢/٢٨٣).

(٢) (أ): نقابل.

(٣) انظر هذا الإلزام عن الباقلاني في «التمهيد»، ص ٣٩.

(٤) يقول عنهم الغزالي في «المنقذ من الضلال»، ص ٩٨: «وهؤلاء أيضاً زنادقة، لأن أصل الإيمان هو: الإيمان باليوم الآخر، وهؤلاء جحدوا اليوم الآخر، وإن آمنوا بالله وصفاته».

بل قد ذهب إلى ذلك طائفة من المعتزلة، وإليه مال ثُمَامَةُ بن أَشْرَس[1]، والرد عليهم كالرد على المعتزلة، (ولم نصنع)[2] الرد في هذا الكتاب إلا على من خالف جميع المسلمين.

□ □ □

---

(١) ثمامة بن أشرس: النميري البصري، كان من أئمة المعتزلة في زمان المأمون والمعتصم والواثق، وإليه تنسب فرقة الثمامية، توفي سنة ٢١٣هـ. (انظر: الخطيب: تاريخ بغداد ٧/١٤٥؛ البغدادي: الفرق بين الفرق، ص ١٧٢ ــ ١٧٥؛ الإسفراييني: التبصير في الدين، ص ٤٨ ــ ٤٩؛ الشهرستاني: الملل والنحل ١/٧٠ ــ ٧١؛ ابن المرتضى: المنية والأمل، ص ٣٥ ــ ٣٦).

(٢) (أ): ولم يصنع.

الفصل الخامس

في الردّ على المنجِّمين

إعلم ــ أيدك الله بالتوفيق ــ أن مذهب (أهل)[1] الحق أن أحكام النجوم السبعة السيارة، وهي: زحل، والمشتري، والمريخ[2]، والشمس، والزهرة[3]، وعطارد[4]، والقمر باطلة.

وإليه ذهب جماهير الأوائل، والفلاسفة، وقطعوا بإبطال مذاهب مثبتيها.

---

(١) ساقط من (أ)، وأضافها الناسخ بالهامش عند التصحيح.

(٢) المريخ: رابع كوكب في البعد عن الشمس، والثاني بعد الأرض، فيقطع مساره حول الشمس في ١,٨٨ سنة، لونه أحمر، أو برتقالي. (الموسوعة العربية الميسرة، ص ١٦٨٩).

(٣) الزهرة: ثاني كوكب في البعد عن الشمس، ويقع بين عطارد والأرض، وهو ألمع جسم سماوي، باستثناء الشمس والقمر، وأكثر الكواكب اقتراباً من الأرض، فيقطع مساره في ٢٢٥ يوماً، ولا تدور حوله أقمار، وتطلق عليه «نجمة المساء»، و«نجمة الصبح»، ويسمونه المنجمون «السعد الأصغر» تمييزاً له عن المشتري «السعد الأكبر». (دائرة المعارف الإسلامية ١٠/٤٥٢ ــ ٤٥٤؛ الموسوعة العربية الميسرة، ص ٩٣٠).

(٤) عطارد: أقرب الكواكب إلى الشمس، يطلق عليه وعلى الزهرة اسم كوكب سفلي، لوقوع مساريهما بين الأرض والشمس، ويدور حول محوره في ٨٨ يوماً، ولا تدور حوله أقمار. (الموسوعة العربية الميسرة، ص ١٢١٨).

وذهب بطليموس[١]، والمنجمون، والصابئة[٢] إلى أنها قديمة، وأن أحكامها صحيحة، وأنها مؤثرة في العالَم السعد، والنحس، واختلفوا في كيفية التأثير على ثلاث فرق:

الفرقة الأولى: زعموا أن هذه النجوم السيارات تفعل بطبعها عند مقارَنات ومحاذَيات[٣].

---

(١) بطليموس: القلوذي، العالِم المشهور، صاحب كتاب المجسطي في الفلك، إمام في الرياضة، كان في أيام أندرياسيوس، وفي أيام أنطميوس من ملوك الروم، وبعد أيرقس بمائتين وثمانين سنة. فأما كتاب المجسطي فهو ثلاث عشرة مقالة، وأول من عني بتفسيره وإخراجه إلى العربية يحيى بن خالد بن برمك.
(انظر عنه: القفطي: تاريخ الحكماء، ص ٩٥ ــ ٩٨؛ ابن جلجل: طبقات الأطباء، ص ٣٥ ــ ٣٨؛ ابن النديم: الفهرست، ص ٣٧٤ ــ ٣٧٥؛ الشهرستاني: الملل والنحل ٢/١٧٥).

(٢) الصابئة: هذه الكلمة آرامية الأصل، وأطلقت على فرقتين متميزتين تماماً:
١ ــ المندائيين: أتباع يوحنا المُعمِّدان؛
٢ ــ صابئة «حران»، وهي فرقة وثنية بقيت أمداً طويلاً في ظل الإسلام، ولهم عقائدهم وعلماؤهم. ورد ذكرهم في القرآن ثلاث مرات، يحرمون الختان، ويمنعون تعدد الزوجات، ويؤدون ثلاث صلوات كل يوم.
والصابئة يقولون أن معلِمَيْهم الأولينْ هما النبيان:
عاذيمون (أي الروح الطيب)، وهُرْمُس. وقد قيل: إن عاذيمون هو شيث، وإن هرمس هو إدريس. عاشوا متفرقين في شمال العراق، ومركزهم الأكبر في «حران». انقرضت صابئة حران في القرن الحادي عشر بعد استيلاء الفاطميين عليه، ولم يبق لهم باقية، واستمروا في بغداد حتى نهاية هذا القرن.
عني بهم المؤرخون الإسلاميون وبخاصة الشهرستاني، والدمشقي: في «نخبة الدهر في عجائب البحر». (انظر: المسعودي: مروج الذهب ١/٢٢٢ ــ ٢٢٣؛ ابن حزم: الفصل، ١/٨٨ ــ ٩٠؛ الشهرستاني: الملل ٢/٦٢ ــ ١٠٢؛ الرازي: اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، ص ٩٠؛ دائرة المعارف الإسلامية ١٤/٨٩ ــ ٩١).

(٣) انظر أيضاً: ابن حزم: الفصل ٥/١٤٧.

الفرقة الثانية: زعموا أنها أحياء، قادرون، عالِمون، تفعل بالاختيار(١).

/ الفرقة الثالثة: زعموا أنها لا تفعل لا بطبعها، ولا باختيارها، [٣٣/أ] ولكنها دلالات، وأمارات على هذه الحوادث.

واختلفت العلماء فيما (ذهبت)(٢) إليه هذه الفرقة الثالثة:

فمنهم من قال: لا نحيل على الكواكب شيئاً، فليست بسببٍ، ولا فاعلٍ البتة.

ومنهم من قال: يجوز أن يقال: إنها أسباب، أجراها الله تعالى لوجود حوادث، والله تعالى هو المختص بالخلق والإيجاد، فوجود الحوادث عندها، لا بِهَا.

وأما أهل الحق فتمسكوا بخمسة براهين.

البرهان الأول

أنّا نقول: إنكم أثبتم هذه النجوم السبعة السيارة صانعة قديمة، والصانع القديم لا يكون إلا واحداً، ولا يكون متحركاً منتقلاً(٣).

وكلما ذكر من البراهين في الدلالة على حدث العالم، ووحدانية الصانع، والرد على الثنوية فإنه يدل على فساد مذهبهم، (وينبني)(٤)

---

(١) انظر أيضاً: ابن حزم: الفصل ١٤٨/٥.
(٢) (ب) ذهب.
(٣) قارن بالباقلاني في التمهيد، ص ٤٨.
(٤) (ب): يبتني.

على ذلك أن الحادث يستحيل منه (الإيجـاد)[1]، والاختراع، على ما نذكره في خلق الأفعال[2].

البرهان الثاني

قالوا: هذه النجوم لا تخلو: إما أن تكون فاعلةً، مؤثرة بالطبع، أو بالاختيار.

بطل أن تكون فاعلة، مؤثرة بالطبع، لأن ما يفعل بالطبع إنما يفعل عند القرب والاتصال، لا عند البعد والانفصال، كالنار، فإنها إنما تؤثر في القريب، لا البعيد. وكذلك كلما يفعل بطبعه على هذا الحد. فكذلك هذه النجوم يجب أن لا تفعل، ولا تؤثر عند البعد.

وأنتم تزعمون: أن زحل في الفلك السابع، فكيف يفعل فيمن هو على وجه الأرض، مع هذا البُعد (المفرط)[3]. هذا، مع أن المؤثر فيه ليس له مقدار يُحَسُّ بالإضافة إلى الأرض، فكيف بالإضافة إلى الفلك الأعلى، أو الأدنى، أو إلى أصغر كوكب من الكواكب، فكيف بالإضافة إلى أكبرها؟!

فقد قال أرباب الهيئة: ليس لـلأرض بأقـطارها مقـدار يُحَسّ بالإضافة إلى جرم الفلك، واستدلوا على ذلك بأن قالوا: مركز فلك البروج (مساوٍ)[4] لمركز الأرض، لا يميل أحد المركزين عن الآخر،

---

(١) في النسختين: الاتحاد، ولا يستقيم به المعنى.

(٢) انظر: [٣٤/أ] من الكتاب.

(٣) في النسختين: المفرطة.

(٤) (أ): مساوي.

والفلك محيط بالأرض من أقطارها، والخطوط المفروضة على الاستقامة من مركز الأرض إلى فلك / البروج متساوية، ولهذا يبدو[1] للناظر نصف [٣٣/ب] الفلك إذا وقف على مركز الأرض، ولو قُدِّر انحطاط عن المركز زاد البادي على نصف الفلك. ولو قُدِّر تَعَلِّي عن المركز نقص البادي عن النصف، ثم الواقف على المركز يبدو له (شطر)[2] الفلك، فيرى برج الحَمَل[3] مشرقاً، ومنقطع البرج الذي يقابله مغرباً، وتحس مقابلة القمر للشمس ليلة الاستقبال الذي يكتسب عنده جرم القمر بوجهه الصقيل النور الأتم، وإنما كان كذلك، لأن الأرض بأسرها لا قدر لها بالإضافة إلى الفلك.

واستدل بطليموس على ذلك بأن قال: شواهد الإرصاد تدل على أن أصغر نجم من الثوابت في مرأى العين مثل جرم الأرض ثماني عشرة مرة، فالسُّها[4] المقارن لنجم النسر[5] من الفرقد[6] عند أرباب الهيئة

---

(١) كتبت كلمة «يبدو» في (أ) بزيادة الألف الفاصلة.

(٢) في النسختين: سطر بالسين المهملة.

(٣) الحَمَل: أول البروج الاثنا عشر، كان مبدؤه منذ ألفي عام نقطة تقاطع دائرة البروج مع دائرة معدل النهار، ولكن لتقهقر الاعتدالين تحركت نقطة التقاطع إلى الغرب فأصبحت في برج الحوت، وتقع في برج الحمل منزلتان قمريتان، هما الشرطان والبطين، ألمع نجوم الكوكبة يسمى الناطح. (الموسوعة العربية الميسرة، ص ٧٣٩).

(٤) السُّها: كوكب خفي، من بنات نعش الكبرى، والناس يمتحنون به أبصارهم، وفي المثل: أريها السها وتريني القمر. (فريد وجدي: دائرة معارف القرن العشرين ٥/٣١٦؛ القاموس ٤/٣٤٨).

(٥) في النسختين: للنجم النسر، النسر: اسم لكوكبان في السماء، معروفان على التشبيه بالنسر الطائر، يقال لأحدهما: النسر الطائر، وللآخر: النسر الواقع. (القاموس الفلكي، ص ١١٣؛ اللسان ٥/٢٠٤).

(٦) الفرقد: اسم لنجمان في السماء، لا يغربان ولكنهما يطوفان بالجدي، وقيل: هما كوكبان قريبان من القطب. وقيل: هما كوكبان في بنات نعش الصغرى. (اللسان ٣/٣٣٤).

مثل الأرض عشرين مرة. ثم قدره بالإضافة إلى الفلك قدر خردلة في فلاة، وإذا كانت الأرض بالإضافة إلى (السُّها)[1] في الصغر على هذا المقدار، والسها بالإضافة إلى الفلك على هذا المقدار، فأي مقدار للأرض بالإضافة إلى الفلك؟!([2]).

فبان سقوط مقدار الأرض في الحس بالإضافة إلى عَظِم مقدار الفلك، وإذا تمهدت هذه القاعدة (بنينا)[3] عليها الغرض المقصود، وقلنا:

صاحب الحكم الحاذق يعلق حكم المولود بوقت استقرار النطفة في الرحم، ويعلق حكم تلك النطفة بجرم الفلك، ونحن نعلم قطعاً أن مقدار تلك النطفة لا تُحَسُّ بالإضافة إلى جـرم الأرض، وإذا كانت الأرض لا تُدرك حِسّاً بالإضافة إلى الفلك، فكيف يدرك من الفلك القدر المختص بالنطفة التي لا تُدرك حِساً بالإضافة إلى مقدار الأرض؟ هذا مع عدم المجاورة، ووجود البعد المفرط.

يدل عليه أن الفعل المحكم لا يتصور أن يصدر عن الجماد. ألا ترى أن الميت، والعاجز يستحيل أن يصدر الفعل المحكم منهما[4]. وفي خلق الإنسان، وغيره من الأشياء المحكمة من الغرائب، والعجائب التي يعلم / ببدائه العقول استحالةُ وجودها من جماد، ويَقْضِي بوجودها من قادر، حكيم، خبير. [٣٤/أ]

---

(١) (أ): السهى، بالمقصور.

(٢) انظر أيضاً: شرح المواقف، ص ٤٨٥ ـ ٤٨٦.

(٣) (ب): بينا.

(٤) في النسختين: منها.

وبطل أن تكون فاعلةً بالاختيار، لأن من شرط الفعل الاختياري وجودُ الحياة، ولا حياة بها.

فإن قالوا: نجدها متحركة، والحركة أمارة الحياة.

قلنا: مجرد وجود الحركة لا يدل على قيام الحياة بها، فإن الحركة تكون على ثلاثة أقسام: طبيعية، واختيارية، وقسرية.

فالطبيعية: كحركة الحجر إلى أسفل، والاختيارية: كحركة الحيوان مع القدرة، والقسرية: كحركة الحجر إلى فوق.

وإذا كانت الحركة منقسمة إلى هذه الأقسام لم يكن كونها اختيارية أولى من غيرها، فلا يكون في مجرد الحركة دليلٌ على الحياة، وإنما يدل على وجود الحياة الحركة الاختيارية.

ولهذا قيل في حد الحي: هو الحساس المتحرك بالإرادة. فما الدليل على وجود الحس، والتحرك بالإرادة في حقها؟ بل ذلك على خلاف الحس والمشاهدة، لأن النجم ليس إلا جوهر مضيء، لا حياة به.

فإن قالوا: لا يجوز أن تكون حركتها طبيعية، لأنها لو كانت طبيعية لما عادت إلى الموضع الذي تحركت عنه، لأن المهروب منه بالطبع لا يكون مطلوباً بالطبع.

وكذلك لا ينصرف زق مملوء من الهواء إلى باطن الماء، بعد أن يهرب منه إلى مركزه، ولا الحجر بعد الاستقرار على وجه الأرض يعود إلى الهواء بعد أن هرب (منه)[1] إلى مركزه.

---

(١) ساقط من (ب).

فبان أنه لا يجوز أن تكون حركتها طبيعية.

وكذلك لا يجوز أن تكون قسرية بإرادة الباري على ما يزعمون، لأن إرادتَه سبحانه تناسب الأجسام (نسبة واحدة)[1]، فلم استعدت هذه أن تكون مرادة بالحركة دون غيرها؟

وإذا بطل أن تكون حركتها طبيعية، وقسرية، تعين أن تكون اختيارية.

قلنا: نحن نقدر في حركتها احتمالين سوى مذهبكم:

أحدهما: أنّا نقدر أن حركتها قسرية بجسم آخر يحركها، وذلك ممكن، ليس في دفعه إلا مجرد الاستبعاد، لا يستند إلى دليل.

والثاني: أن تكون حركتها قسريةً ـ كما ذكرنا ـ بإرادة الله تعالى، وكذلك حركات الأجسام التي ليست حيوانية.

[٣٤/ب] **قولهم**: / «نسبة الإرادة إلى الأجسام كلها واحدة، فلم استعدت هذه دون غيرها».

فنقول: قد قدمنا[2] أن الإرادة القديمة من شأنها تخصيص الشيء عن مثله، ـ فإنهم[3] مضطرون إلى إثبات صفة هذا شأنها، في تعيين موضع القطب، وفي تعيين الحركة الدورية[4] ـ بما يغني عن الإعادة.

---

(١) في النسختين: بسببه وأخذه، والتصويب من «تهافت الفلاسفة»، ص ٢١٩.
(٢) انظر: [١٨/أ] من هذا الكتاب.
(٣) (ب): وإنهم.
(٤) انظر: [١٩/أ] و[٢٠/أ] من هذا الكتاب.

فبان أن دعوى أن حركتها اختيارية تحكم محض، وأن النجم لا حياة به، ولا علم له بما يفعل من الحركة، والدوران، والسير في الأفلاك.

ويدل عليه أيضاً أنكم قلتم: إن الأفعال الاختيارية لا تثبت إلا عند اتصالات، واتساق آلات، واتفاق حالات محسوسة من الفاعلين شاهداً، ويستحيل عندكم ثبوت بناء باختيار من غير أن يتعاطى الباني البناء تعاطي مستبين ومداناة، فمن المستحيل أن ينسب بناء في المشرق إلى مختار في المغرب، فكيف يستقيم دعوى ثبوت أفعال اختيارية للجواري للعوالم العلوية. يدل عليه أن الأشكال الفلكية ـ على أصلكم ـ تقتضي حكمَها لا محالة، وما يثبت على الاختيار فيجوز أن يوجد، ويجوز أن لا يوجد.

فدل على أن النجوم لا حياة لها، ولا اختيار، وأنها مُدَبَّرة، مُسخَّرةٌ، لا تأثير لها[1].

البرهان الثالث

إنه قد يركب جماعة كثيره سفينة كبيرة، أو مركباً عظيماً، فيغرقون كلهم، مع اختلاف طوالعهم، فلو كان للطوالع أثر لَمَا اتفق هلاكهم، مع اختلاف طوالعهم، فدل على أن الطوالع لا أثر لها. وكذلك قد تُخسَف بلدة عظيمة، أو إقليم، فيهلك[2] مائة ألف، أو مائتا ألف فصاعداً، مع

---

(١) انظر هذا الدليل عند: الباقلاني: في التمهيد، ص ٤٩ ـ ٥١؛ وابن حزم: في الفصل ١٤٧/٥ ـ ١٥٠؛ والقاضي عبدالجبار: في شرح الأصول الخمسة، ص ١٢٠ ـ ١٢١؛ والغزالي: في تهافت الفلاسفة، ص ٢١٧ ـ ٢٢١.

(٢) (ب): فهلك.

القطع باختلاف طوالعهم، فلو كان للطوالع أثر لَمَا اتفق هلاكهم، مع اختلاف طوالعهم(١).

وها هنا تخبطت آراؤهم، واضطربت:

فمنهم من اعتذر عن ذلك بأن قال: هو محمول على اتصال القمر ببعض المناحس وما اعتذر به أضعف مما اعتذر عنه، فإن الحكم باتصالات القمر من أضعف الأحكام، وأخلفها، وأكذبها. فإن من جَرَّب الأيام المختارة، والأيام المحذورة، فإنه يجد جل ما يقضون به على خلاف ما حكموا به، فإذا سئلوا عما (تخلف)(٢) من الاختيارات زعموا: أن طالع الشخص أولى به، فرجعوا عن قولهم: «إن هلاك الألوف، مع اختلاف الطوالع / محمول على اتصال القمر ببعض المناحس»، [٣٥/أ] وهلا كان طالع كل شخص منهم أحرى به، وحكمه أجرى عليه؟!

فبان أن ما اعتذروا منه أحوج إلى الاعتذار مما اعتذروا عنه، وليس شيء أضعف، ولا أوهى من الاختيارات المتلقاة من اتصالات القمر، وانفصالاته.

---

(١) وعلى هامش (أ): «لم لا يجوز أن يكون طالعاً مخصوصاً لديار، خاصته الغلبة والاستيلاء على طوالع أهل تلك الديار، وقس عليه الباقي، تأمل». اهـ. ثم جاء: «ومن عجائب الدهر وغرائبه اعتراض من لا يفرق بين اليمين والشمال، ولا يدري ما الأرض والسماء، على الأكابر من العلماء، ويسمى تخبطاته تحريراً، ونفسه المسكين محرراً!! ألم يتأمل هذا السفيه أواخر هذا البرهان، أو لهم أعين لا يبصرون بها، أو لهم آذان لا يسمعون بها، إن هم إلا كالأنعام بل هم أضل سبيلاً». اهـ. إلا أن الكاتب عاد وشطب العبارة بخطوط عميقة.

(٢) (ب): تختلف.

وكان بعض الملوك العقلاء إذا قدم عليه منجم يشير عليه بأن يختار لنفسه أسعد وقت عنده في طالعه، فكان ذلك المنجم يرصد دهراً طويلاً، ووقتاً هو مظنة عمره، وأنفس أوقات دهره، (ثم يأتي)[1] الملك مآدّاً عنقه، منتظراً لجوائزه، فيوافي مجلسه، وكان الملك يأمر بضرب عنقه، أو صلبه، أو التنكيل به.

ومنهم من اعتذر عن الهلكى بخسف البلد بانتحاس نجم الموضع، (فنقول: انتحاس نجم الموضع)[2]، بمنزلة انتحاس شخص بعينه، وليس من الكليات، فإذا كان طالع الشخص مسعوداً فلا ينبغي أن يجري الحكم بخلافه بانتحاس نجم الموضع، لأن طالع الشخص أولى به من طالع موضعه، على ما قد قدمنا[3].

البرهان الرابع

أنّا نقول: قد يولد مولودانِ في وقت واحد، وأحدهما من أسعد الناس، والآخر من أشقاهم.

فإن قالوا: لا بد من تغاير وقت الولادتين تقدماً، وتأخراً، فلذلك اختلفا.

قلنا: في الجواب عنه مقامان:

(المقام)[4] الأول: إن الولادة التي تقتضي عندكم السعادة

---

(١) مكرر في (ب).
(٢) ما بين القوسين مكرر في (أ) هكذا: «فنقول: انتحاس نفس الموضع».
(٣) انظر: [٣٤/ب] من هذا الكتاب.
(٤) ساقط من (أ).

لو تأخرت زمناً مختلساً، مختطفاً لم يتغير حكمكم، فإن هذا القدر من التفاوت لا يحكم به أرباب الأرصاد على هذا التفاوت (العظيم)[1]، ولهذا يحكم المنجمون بالطالع (النموذاري)[2]، فلا يعرى عن تقدير تقدم، وتأخر، فَمَا بَالُهم يحكمون بالطالع النموذاري مع اختلاف الطوالع بأدنى تغاير في الأوقات.

فإن كان فيها هذا التفاوت الكثير فلا فائدة فيها.

وإن كان فيها تفاوت يسير فقد بان فساد ما ادعوه من التفاوت الكثير، مع تغاير (يسير)[3].

فإن قالوا: إنما يختلف أحكام المولودين لطوالع أبويهما.

قلنا: هذا باطل، لأنه لو كان كذلك لكان ينبغي أن لا يصح [٣٥/ب] (أخذ)[4] الطالع لمولود / حتى يُسأل عن طالع أبوي المولود. فلو كان الحكم المتلقى من مسير الأنجم إلى السعود والنحوس يتوقف على معرفة طالع الأبوين لَمَا صَحَّ طالع المولود إلا بعد معرفة (طالع)[5] أبويه في صحته باتفاق المنجمين دليل على فساد ما ذكروه.

المقام الثاني: أنّا نقول: قد يولد مولودان في مشيمة[6] واحدة،

---

(١) مطموس في (أ).
(٢) (ب): النموداري، بالدال المهملة.
(٣) (أ): اليسير.
(٤) (أ): أحد، بالحاء، والدال المهملتين.
(٥) ساقط من (ب).
(٦) المشيمة: وهي غشاء ولد الإنسان، وقال ابن الأعرابي: يقال لما يكون فيه الولد. (القاموس ٤/١٣٩؛ المصباح المنير ١/٣٢٩).

ويخرجان إلى الدنيا في حالة واحدة[1]، ومقتضى الطالع أن يكون لكل واحد منهما مثل ما للآخر من سعد أو نحس، وقد (نجد)[2] أحدهما من أسعد الناس، والآخر من أنحس الناس، ولو كان للطالع أثر لكان يجب أن يكون أحدهما مثل الآخر في السعد والنحس، فلما اختلفا في السعد والنحس مع اتفاقهما في الطالع دل ذلك قطعاً على أنه لا أثر (له)[3] للطالع بحال، وهذا مفحم لا مخلص لهم منه.

البرهان الخامس

أنّا إذا حكّمنا قواعد أصولكم التي مهدتموها في الطوالع[4] فإنها تقضي عليكم بالفساد. فإنكم تعلقون على الأنجم الثابتة[5] من الأحكام مما[6] لا تعلقونه على السيارة، والأمورُ العظيمة منها يُتلقى، وإنما يثبت حكم النجم الثابت إذا كان على درجة الطالع، ثم أقررتم بأن في فلك البروج أنجماً لم تعرفوا طبائعها وأمزجتها، ولا تأمنون من وقوع نجم على درجة الطالع من الثوابت، ويغير ذلك النجم جملة أحكام، وإذا كان هذا مقتضى قواعد أصولكم لم يثبت لكم حكم على ما تقتضيه هذه القاعدة، فكان فاسداً.

---

(١) كالتوأمين مثلاً.

(٢) (ب): تجد.

(٣) سقط من صلب (أ) إلا أن الناسخ أضافه عند التصحيح، ولعل حذفه أولى.

(٤) (ب): الطالع.

(٥) الأنجم الثابتة: هي ما عدا النجوم السبعة السيارة من الكواكب، وإنما سميت بذلك إما لبطء حركتها فلا تحس، وإما لثبات أوضاعها بعضها من بعض في القرب، والبعد، والمحاذاة. (انظر: الجرجاني: شرح المواقف، ص ٣٩٠).

(٦) كتب في (أ) هكذا: من ما.

يدل عليه أن اعتمادهم على التجارب والعادات، وأحكام الأنجم السيارة تمتزج بالأنجم الثابتة، وكل شكل فلكي فلا يتحقق عوده بعينه إلا بعد ست وثلاثين ألف سنة على رأي الأوائل، وعلى رأي من بعدهم أربع وعشرين أَلْف سنة[1].

ومن الذي عَهِد تكرر الأشكال حتى يُعـوَّل في الأحكام على التجارب والعادات؟!

فإن أسندوا الأحكام إلى طبائع النجوم، وخواصها.

فنقول: الطبائع ـ عندكم ـ صور العناصر، وما فوق فلك القمر خارج عن الطبائع. وخواص الأفلاك، والنجوم تباين الطبائع جداً، وإنما تثبت الآثار الطبيعية عند وجـود النسب، وتلك العوالم لا منـاسبة / [٣٦/أ] (بينها)[2] وبين هذا العالم، فلِمَ أثرت فيما لا مناسبة (بينها)[3] وبينه؟!

وإذا كنتم تزعمون: أن الباري لم يُوجِد الأفلاك، والجواري فيها، لأنه لا مناسبة بينهما وبينه، فكذلك ينبغي أن تقولوا: إن هذه النجوم لا تؤثِّر في عالمنا بصورها، لأنه لا مناسبة بينها وبينه.

(شبه المنجمين)[4]

وأما شبههم:

فتمسكوا بأن قالوا: إنما قلنا إنها مؤثرة عند اتصال هذه النجوم، وظهورها، وغيبوبتها، وتقاربها، وتباعدها لِما وجد من التجارب التي

---

(١) انظر أيضاً: الجرجاني: شرح المواقف، ص ٣٩٠.

(٢) في صلب النسختين: بينهما، وصححه الناسخ بهامش (أ) عند التصحيح.

(٣) في النسختين: بينهما.

(٤) وهذا العنوان ليس في النسختين.

التأثيرات عليها عند الاتصالات، والظهور، والغيبوبة، (والمقارنة)[1] إلى غير ذلك.

والجــواب:

أنّا نقول: أما ما تمسكتم من التجارب في الإصابات فغير موثوق به، فإنكم كما تصيبون، فإنكم تخطئون أكثر مما تصيبون، بل لا تزيد إصابتكم على إصابة من قال بالفأل، والطيرة[2]، والكسر، والزجر[3]، ومن ظن أن هذه تجارب وجدت عليها دلائل هذه الكواكب وشهاداتها فليعمد إلى جميع ما وضع، وليقلبها، وليحكم بها مقلوباً في المواليد

---

(١) (أ): المقاربة.

(٢) الفأل: مثل أن يكون الرجل مريضاً فيسمع آخر يقول: يا سالم، أو يكون طالب ضالة فيسمع آخر يقول: يا واجد، فيتفاءل بما يسمع من كلام، فيقع في ظنه أنه يبرأ من مرضه، ويجد ضالته. وأما الطيرة: ما يتشاءم به من الفأل الرديء وغيره، وهي فيما يكره كالفأل فيما يستحب، والطيرة لا تكون إلا فيما يسوء، وقد جاء في الحديث: «قِيلَ يَا رَسُولَ اللَّهِ: مَا ٱلفَأْلُ؟ فقال: الكلمة الصالحة».
وقد جاءت الطيرة بمعنى الجنس، والفأل بمعنى النوع، ومنه الحديث: «أصدق الطيرة الفأل». (ابن الأثير: جامع الأصول ٦٢٨/٧، ٦٣٨؛ والنهاية في غريب الحديث ٤٠٥/٣ ــ ٤٠٦؛ وابن منظور: لسان العرب ٥١٣/١١).

(٣) الزجر (للطير): هو التيمن والتشؤم بها، والتفؤل بطيرانها، كالسانِح والبارِح، وهو نوع من الكهانة والعيافة.
وأما السانح: ما مر من الطير والوحش بين يديك من جهة يسارك إلى يمينك، والعرب تتيمن به، لأنه أمكن للرمي والصيد.
والبارح: ما مر من الطير من يمينك إلى يسارك، والعرب تتطير به، لأنه لا يمكنك أن ترميه حتى تنحرف.
(ابن الأثير: النهاية ١١٤/١، ٢٩٧/٢؛ ابن حجر: الفتح ٢١٢/١٠).

والتحاويل، فإنه يجد بعضها يصح، وبعضها لا يصح، فدل على أن ذلك ظن وتخمين، لا يرجع إلى يقين[1].

ثم لو قدر صحة اطراد وجود هذه التـأثيرات عنـد الاتصالات والمقارنات فلا يدل على أنها سبب في وجود هذه الأحكام، لأن الأحكام تتوقف على وجود شروطها، كما تتوقف على وجود أسبابها كالمادة مع الصورة، فإن وجود المادة شرط في الصورة، وليست سبباً، فالصورة توجد عندها، لا بها، وكذلك العلم مع الحياة، فإنه شرط فيه، لا سبب له، وكذلك حكم الحطب والقدر مع النار في تسخين الماء، فإن وجود الحطب والقدر شرط في تسخين الماء، لا سبب فيه، فالتسخين إنما حصل عندهمـا، لا بهما، وإنمـا[2] حصل بـالنار وحـدها، فكـذلك ها هنا[3].

ثم إن من أعجب ما يدعون أنه ربما دلّ الكسوف على موت مَلِك من الملوك، فإنه ليس للكسوف معنى إلا أن يستتر عنهم ضوء الشمس بجرم القمر، وأي مناسبة / بين الكسوف وبين موت ملك؟ فإنه لو صح [٣٦/ب] هذا الحكم لوجب أن يكون كل إنسان إذا استتر بحائط، أو في جسم كان عن ضوء الشمس فإنه يموت لذلك ملك من الملوك، أو يحدث في الأرض حادث عظيم، وذلك مما ينفر عنه طباع العقلاء، ولا يحكم بصحته.

---

(١) قارن بابن حزم: في الفصل ٥/١٤٩ ـ ١٥٠.

(٢) (ب): إنما.

(٣) قارن بالباقلاني: في التمهيد، ص٤٣، حيث يرد على فكرة الاقتران بين الحوادث الأرضية والظواهر الفلكية، والرازي في الأربعين، ص ٢٤١.

ثم إذا كانت الأجرام العلوية كلها غير قابلة للتأثير، ولا اختلاف في طباعها، فمن أين حكمتم على بعضها بالسعد، وعلى بعضها بالنحس؟!

ثم أنتم تزعمون: أن ضوء الشمس هو الذي ينفذ آثار الأجرام العلوية إلى العالم السفلي، ولولاه لما أثر العالم السفلي بها، فهو كالواسطة بينهما، وهذا متناقض لأصولكم أن العالم العلوي يستحيل أن يتأثر، أو ينفر، وأنتم مصرحون بتأثير الكواكب بعضها في بعض، وكذلك صرحتم بالاحتراق؛ وهو ضعف أثرها في العالم السفلي، وهذا تناقض ظاهر، غير مناسب لأصولكم، فإن دعاكم إلى ذلك ألوانها، وحركاتها السريعة، والبطيئة فليس ذلك بمستقيم في طريق القياس، إذ ليس كل ما يشبه شيئاً بعرض من الأعراض يجب أن يكون شبيهاً به، وبطبعه. فإنه لو وجب أن يكون كل ما لونه أحمر من الأجرام العلوية ــ كالمريخ مثلاً ــ يدل على القتال، وإراقة الدماء، لوجب أن يكون كل ما لونه أحمر من الأجرام السفلية أيضاً دليلاً على ذلك، وبل أولى، لأنه أقرب منها، وأشد ملاءمة ومناسبة.

وكذلك لو وجب أن يكون كل ما حركته سريعة، أو بطيئة من الكواكب دليلاً على البطء والسرعة في الحوائج، لوجب أن يكون كل بطيء، وسريع من الأجرام السفلية دالاً عليها، لأنها أقرب إليها، وأشد اتصالاً.

وكذلك تزعمون: أن زحل أبطأ الكواكب سيراً، والقمر أسرعها سيراً، ولِمَ لَمْ تقلبوا الحكم فتقولوا: زحل أسرعها سيراً لطول المسافة، والقمر أبطأ سيراً لقرب المسافة..

وكذلك تزعمون: أن القمر وسائر الكواكب أدلة على الأمور والأحوال، فلِمَ قلتم: إن الأمور التي (تراد)[1] أن تكون مستورة ينبغي أن تتعاطى في وقت الاجتماع[2] / لاضمحلال ضوء القمر، أَمَا تعلمون أن [٣٧/أ] ضوء القمر على حالته لم يتغير، ولم تلحقه زيادة ولا نقصان، وإنما ذلك بالإضافة إلينا، لا غير.

وكذلك تزعمون: أن الحمَل يدل على رأس الحيوان، لأنه مبدأ عدد البروج، وأن الثور[3] يدل على العنق والأكتاف، لأنه يتلو الحمل، وكذلك إلى أن ينتهي إلى الحوت[4] (حكمتم)[5] بأنه يدل على القدمين[6]، وكان ينبغي أن تنظروا بعقلكم المدخول، وأعينكم السخينة[7] إلى الحوت وهو متصل بالحمَل، وإلى القدمين وهما غير متصلين بالرأس، فبان أن هذا الحكم والقياس غير مُتْلَئِبٍّ[8]، ولا مطرد.

---

(١) (أ): يزاد.

(٢) (ب): للاجتماع.

(٣) الثور: كوكبة ثانية في فلك البروج، ويمثلها الجزء الأمامي من الثور، وكواكبه اثنان وثلاثون، وبالكوكبة نجم عملاق أحمر هو الدبران، استهدى به قديماً في الملاحة، وبها أيضاً منزلة قمرية تسمى الدبران. (دائرة المعارف الإسلامية ٦/٢٢١؛ الموسوعة العربية الميسرة، ص ٥٨٢).

(٤) الحوت: كوكبة في فلك البروج، تقع تحت المرأة المسلسلة مباشرة، ويمثلها الأقدمون بسمكتين بين ذيلهما رباط، وهي تقع في البرج ١٢. وكان تقهقر الاعتدالين سبباً في انتقال الاعتدال الربيعي غرباً من كوكبة الحمل إلى الحوت. ألمع نجوم الكوكبة نجم مزدوج. (دائرة المعارف الإسلامية ٨/١٣٩؛ الموسوعة العربية الميسرة، ص ٧٤٤).

(٥) في النسختين: حملتم، إلا أنه جاء بهامش (أ): لعله «حكمتم» وهو أنسب للسياق.

(٦) (ب): القديمين.

(٧) وفي «الصحاح ٥/٢١٣٤»: وسخنة العين: نقيض قرتها. وقد سخنت عينه بالكسر، فهو سخين العين. وأسخن الله عينه: أي أبكاه.

(٨) أي غير مستقيم. وفي «القاموس» ١/٤١: اتلأب الأمر اتلئباباً: استقام وانتصب.

ثم أعضاء بدن الحيوان موضوعة على الاستقامة، والبروج موضوعة على الاستدارة، ولا مناسبة بين المستقيم والمستدير بحال.

وكذلك تزعمون: أن المشتري السعد الأكبر، ولا يقتضي صفة مذمومة، وأن من كان طالعه الحوت، أو القوس بيتا المشتري، وكان المشتري في درجة مشرفة وانحطت عنه المناحس، فصاحب طالعه ـ على رأي المنجمين ـ يكون من أسعد الناس بالأمور الدينية، والعلوم الشرعية، ويكون أورعَ الورِعين، وأشد الناس ردّاً على المنجمين، مبالِغاً في إنكار ما سوى الشريعة. والسعد الأكبر لا يحمل صاحبه على الأكاذيب، والتمادي في الغيّ، ورد الحق، وإذا كان كذلك فما بال من يدبره المشتري يصمم على تكذيبكم، والرد عليكم، والإنكار لعلمكم. وقد أجمع أولكم وآخركم أن من تجرد مزاج المشتري في حقه فإنه أصدق الناس لهجة، وأنطقهم بالحق.

فإن كان كما زعمتم أنه أصدق الناس، وأنطقهم بالحق، فقد دل رده عليكم، وإنكاره على بطلان علمكم.

وإن لم يكن كما زعمتم، فقد دل أيضاً على بطلان حكمكم، فقد رددتم على أنفسكم، وكفيتمونا مؤنة الرد عليكم.

فهذا وجه الرد على من ذهب منهم إلى أنها تؤثر بطبعها، لأنها[1] أحياء، عالمة، قادرة، وبالله التوفيق.

وأما من ذهب منهم إلى أنها ليست فاعلة، ولا مؤثرة، وإنما هي أمارات، ودلالات على حدوث حوادث، والله تعالى هو المحدِث، المستبد بالإحداث.

---

(١) (أ): لو أنها.

[٣٧/ب] **فنقول**: هذا / القول وإن لم يخرج به قائله عن الإسلام إلا أنه يبقى عليه أن يطرد ما يدعيه من وجود الأحكام ليصح أنها أمارات، ودلالات.

ولو قدر الاطراد على هذا القول لم يكن ذلك قادحاً في أصل، إذا أسند التأثير، والتدبير إلى تقدير الخبير القدير، ولكن الشأن في وجود الاطراد، وبالإنصاف أن من تدبر أقوالهم في الأحكام علم أن معظم أقوالهم مزخرفة، وأكثر مواعيد أحكامهم (عرقوبية)[1]، مخلَّفة[2]، وأنها اتفاقية[3] يركن إليها من كان في عقله ضعف ذاتي، أو عرضي. فالذاتي ما يكون في الإنسان الغُمرِ[4] الذي لم تحنكه التجارب، إما لصغر سن، أو غباوة طبع، والعرضي ما يكون للإنسان عندما يغلب عليه بعض الأعراض النفسانية مثل شهوة مفرطة، أو حزن، أو خوف، أو ما أشبه ذلك.

وإنما تشبث المنجمون بأحكام الطوالع (لتهيئة)[5] المطامع، ونهبة[6] المطاعم عند الأغمار، والأغبياء، ومن لا يعلم من الملوك والأغنياء.

□ □ □

---

(١) (ب): غير قوية. وعرقوب رجل من العماليق وعد رجلاً بتمر نخله، ومطله، حتى إذا أدركت جاءها ليلاً، فصرمها وأخذها، فقيل: «مواعيد عرقوب»، أي مواعيد فيها خلف. (ابن سلام: كتاب الأمثال، ص ٨٧؛ العسكري: جمهرة الأمثال ١/٤٣٣؛ الميداني: الأمثال ٣/٣٣٠.

(٢) (ب): مختلفة.

(٣) (ب): «وأنها ليست اتفاقية» بزيادة «ليست».

(٤) وفي «المصباح، ص ٤٥٣»: ورجل غُمْرٌ: لم يجرب الأمور، وأصله الصبي الذي لا عقل له. قال أبو زيد: ويقاس منه لكل من لا خير فيه، ولا غناء عنده في عقل ولا رأي ولا عمل.

(٥) (أ): لهته.

(٦) في النسختين: نهيه.

الفصل السادس

في الردّ على المجوس

إعلم ــ أيدك الله ــ أن المجوس افترقوا فرقاً.

منهم الثنوية، وقد قدمنا الرد عليهم[1].

ومنهم من زعم: أن كل خير من «يزدان»، وهو الله تعالى، وأن كل شر من «أهرمن»، وهو إبليس.

كما زعم بعضهم: أن النور فاعل للخير، والظلام فاعل للشر. إلا أن هؤلاء يقولون بقدم «أهرمن»، كما زعم من زعم منهم: أن النور والظلمة قديمان، بل يزعمون: أن الله تعالى كان في الأزل وحده، فتفكر فكرة رديئة[2]: هل يخرج عليه من ينازعه في مملكته، وكيف يكون حاله إذا خرج عليه؟! فحدث إبليس من تلك الفكرة.

ومنهم عبدة الشمس[3]، والقمر[4]، والنار، والنور، وعبدة

---

(١) راجع في الفصل الثالث من هذا الكتاب.

(٢) في النسختين: ردية.

(٣) انظر عنهم وآرائهم: الشهرستاني: الملل والنحل ٣/١٠٣؛ ابن النديم: الفهرست، ص ٤٨٨.

(٤) انظر عنهم: الشهرستاني: الملل والنحل ٣/١٠٣ ــ ١٠٤.

الأوثـان[1]. وزعموا: أنهم إنمـا عبدوا هـذه الأشياء لكثـرة منافعهـا وفوائدها، فإن الشمس طباخ، والقمر صباغ[2].

وأما عبدة الأوثان فقالوا: إنما عبدناها، لأنها شفعاء لنا عند الله تعالى، كما قال الله تعالى: ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى﴾[3] الآية.

[٣٨/أ] ومنهم / البراهمة[4]، وهم ثلاث فرق:

١ ــ فمنهم من زعم: أن الله تعالى لم يبعث نبياً قط إلا آدم (عليه السلام)[5].

---

(١) انظر عنهم: الشهرستاني: الملل والنحل ٣/١٠٤ ــ ١٠٥.

(٢) ولعل المقصود من كون الشمس طباخاً، والقمر صباغاً هو «مثل فعل الشمس في تبدل الفصول وأمزجتها ونضج الثمار والزرع وغير ذلك، وفعل القمر في الرطوبات والماء وإنضاج المواد المتعفنة وفواكه القِثاء وسائر أفعاله» كما نقل ابن خلدون عن بطليموس رئيس المنجمين. (انظر: المقدمة، ص ٥٢٠).

(٣) سورة الزمر: آية ٣.

(٤) البراهمة: هم قوم من منكري الرسالة. وقيل: هم قوم يعبدون مطلقاً، لا من حيث نبـي ورسول، بل يقولون ما في الوجود شيء إلا وهو مخلوق لله تعالى، فهم معترفون بالوحدانية، لكنهم ينكرون الأنبياء والرسل مطلقاً. فعبادتهم للحق نوع من عبادة الرسل قبل الإرسال. وهم يزعمون أنهم أولاد إبراهيم عليه السلام، ويدعون أن لهم كتاباً كتبه إبراهيم عليه السلام من نفسه من غير أن يقول إنه من عند ربه، فيه ذكر الحقائق، وهو خمسة أجزاء، ويبيحون قراءة أربعة، ويحبسون الخامس عن الناس، فلا يطلع عليه سوى الخواص لبعد غوره. ويقال: إن من قرأ الجزء الخامس لا بد أن يدخل في الإسلام دين محمد ﷺ، وأغلب البراهمة يعيشون في الهند، ومن الناس من يلبسون زيهم ويدعون أنهم براهمة، ولكنهم ليسوا منهم، لأنهم من عبدة الوثن. (التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون ١/٢١٥؛ الشهرستاني: الملل والنحل ٣/٩٣ ــ ٩٧).

(٥) ما بين القوسين زيادة في (ب).

٢ ـ ومنهم من زعم: أنه لم يبعث نبياً إلا إبراهيم (عليه السلام)[١]، واسمه زرادشت[٢].

٣ ـ ومنهم من أنكر النبوات جملة، وزعم: أن الله تعالى لم يبعث نبياً قط، وكان أنو شروان العادل[٣] منهم. وهذه كلها ضلالات ظاهرة، وسبل عن طريق الحق جائرة.

وأما من زعم منهم أن الباري تعالى كان في الأزل، ولا شيء معه، فتفكر في نفسه، إلى آخر ما ذكروا..

فنقول: هذا الزعم من أعظم الجهالات، وأبعد الضلالات، فإن القديم تعالى مقدس عن أن يحدث له تفكر، ومنزه عن أن يتجدد له أمر، لأن القديم يستحيل في حقه حدوث أمر لم يكن، لأن الحدوث، والتجدد، والتغير إنما هو من صفات المحدَث، لا القديم.

ثم التفكر إنما يكون لمن لا يعلم عواقب الأمور، والباري سبحانه

---

(١) زيادة في (ب). وانظر في ذلك أيضاً: الباقلاني: التمهيد، ص ١٠٤؛ الأيجي: المواقف، ص ٣٤٤؛ الكستلي: حاشيته على شرح العقائد، ص ١٦٤ ـ ١٦٥.

(٢) زرادشت بن بورشب: ظهر في زمان «كشتاسف بن لهراسف» الملك، وكان أبوه من آذربيجان، وأمه من الري، واسمها «دغدويه». وزعموا أن لهم أنبياء وملوكاً، أولهم «كيومرث» وكان أول من ملك الأرض. ونزل زرادشت «بابل» وأقام بها، وزعموا أن موسى عليه السلام ظهر في زمانه. (ابن حزم: الفصل ١/٨٦ ـ ٨٧؛ البغدادي: الفرق بين الفرق، ص ٢٨٥ ـ ٢٨٦؛ المسعودي: مروج الذهب ١/٢٢٩ ـ ٢٣٠؛ الشهرستاني: الملل والنحل ٢/٤١ ـ ٤٨؛ الرازي: اعتقادات فرق المسلمين، ص ٨٦).

(٣) هو أنو شروان بن قباذ بن فيروز، ملك من ملوك الفرس المشهور، ملك ثمانيا وأربعين سنة، وقتل مزدك وثمانين ألفاً من أتباعه، وجمع أهل مملكته على دين المجوسية. (المسعودي: مروج الذهب ١/٢٦٣ ـ ٢٦٥).

عالم بعواقب الأمور، فإنه سبحانه عالم بما كان، وبما يكون، وبما لا يكون، إن لو كان كيف كان، (و)[1] يكون. وقد نبه الباري (تعالى)[2] على ذلك في قوله تعالى: ﴿وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ﴾[3] الآية.

وإذا كان الباري تعالى عالماً بعواقب الأمور، ونهاياتها، وغاياتها فكيف يتصور في حقه التفكر؟!

وكذلك الخوف الذي نسبتموه إلى الباري تعالى مستحيل، لأن الخوف إنما يكون في حق من يجوز عليه العجز؛ والضعف، وهو سبحانه منزه عن ذلك، لأن الإلـه يستحيل أن يكون عاجزاً، بل يجب أن يكون قادراً. وقد نبه الباري على ذلك في كتابه المبين بقوله تعالى: ﴿ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينِ﴾[4].

ثم التفكر عرض، وإبليس جسم، فكيف يتولد جسم من عرض؟. فإن ذلك مستحيل، لأنه يخرج العرض عن جنسه، وينقلب جسماً، وانقلاب الأجناس بعضها إلى بعض مستحيل، وإذا استحال أن ينقلب السواد بياضاً، والبياض سواداً، والبياض والسواد داخلان تحت جنس واحد، وهو اللون، فَلأن يستحيل أن ينقلب العرض ـ الذي ليس بمتحيز، ولا يقوم بنفسه ـ إلى الجسم الذي يتحيز، ويقوم بنفسه كان ذلك أولى[5].

---

(١) ساقطة من (أ).
(٢) زيادة في (ب).
(٣) سورة الأنعام: آية ٢٨.
(٤) سورة الذاريات: آية ٥٨.
(٥) قارن بنقد الباقلاني: في التمهيد، ص ٧٠ ـ ٧٣؛ والشهرستاني: في نهاية الإقدام، ص ٦٥ ـ ٦٦؛ والآمدي: في غاية المرام، ص ٢١٢ ـ ٢١٣.

ثم يقال لهم: من / أوجد إبليس من العدم[1]؟ [٣٨/ب]

فإن قالوا: يزدان، وهو عندهم الله تعالى، فقد ناقضوا أصلهم، لأن «يزدان» لا يصدر منه إلا الخير. وزعموا أنه لم يخلق الحية، والعقرب، وظلمة الليل، والأمراض، والأسقام. وأهرمن وهو إبليس لا يصدر منه إلا الشر، وإبليس أصل كل شر وجامعه. فإن الوسواس، وتزيين الكفر، والشرك، والتعطيل، وكل معصية كبيرة وصغيرة منه، ومن تزيينه وتسويله، فلو استحال خلو الشر على «يزدان» استحال أن يخلو «أهرمن» ـ وهو إبليس الذي هو شرّ ـ من الشر كله.

وإن كان إبليس من غير خلق الباري، فمن خلقه؟! والمخلوق لا يخلق نفسه، فإنه لا بد للصنع من صانع، وللخلق من خالق على ما قد قدمناه[2].

وأما قول عبدة الشمس، والقمر، والنار، والنور: عبدناها لما فيها من الفوائد، فإن الشمس طباخ، والقمر صباغ..

فنقول: إن هذه الأشياء مخلوقة، محدَثة بما قد قدمنا من الأدلة الواضحة، والبراهين اللائحة، وأن ما فيها من المنافع والفوائد بخلق الله تعالى وإحداثه، وكان هو سبحانه المستحِق بأن توجه العبادة إليه، لأنه الخالق، الموجِد للعالَم كله بما فيه من فائدة ومنفعة.

---

(١) انظر أيضاً: الشهرستاني: الملل والنحل ٢/٣٨.

(٢) انظر الفصل الثاني من هذا الكتاب.

ألا ترى أنه لا تجوز العبادة لكل ما فيه فائدة ومنفعة لوجود ما فيه من المنفعة، بل المستحق للعبادة من أوجد الأشياء كلها، وأوجد منافعها، وطبائعها، وأودعها فيها، وقد نبه الباري تعالى على هذا بقوله تعالى: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾[1]، وبقوله تعالى: ﴿وسَخَّرَ لَكُمْ ما في السَمَواتِ وما في الأرضِ جَميعاً مِنْهُ﴾[2]، وبقوله تعالى: ﴿لَا تَسْجُدُوا لِلشَّمْسِ وَلَا لِلْقَمَرِ وَاسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَهُنَّ﴾[3]. فإن السجود والعبادة لا يستحقها إلا الله تعالى، أو من أمر الله تعالى، وأذن فيه بالطاعة له، مثل آدم عليه السلام لما أمرت الملائكة بالسجود له، مع أن ذلك السجود إنما كان تقرباً إلى الله تعالى، وآدم كان كالقبلة المتوجه إليها في العبادة، ولم يكن معبوداً[4].

[٣٩/أ] وأما السجود المشار إليه في قوله تعالى: ﴿وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ / عَلَى الْعَرْشِ وَخَرُّوا لَهُ سُجَّداً﴾[5] الآية، فإنما كان ذلك على سبيل التحية، وكان ذلك عرفهم في التحية، وتسليم بعضهم على بعض في ذلك الوقت، ولم يكن ذلك على سبيل العبادة والطاعة. وإن من أعظم المصائب أن تدعو الضرورة في الرد إلى إيراد الإفساد على مثل هذه التخيلات الفاسدة، والضلالات الباردة، غير «أن الشر بالشر يدفع»[6]،

---

(١) سورة الزمر: آية ٦٢، وجاءت أيضاً في سورة الرعد: آية ١٦.

(٢) سورة الجاثية: آية ١٣.

(٣) سورة فصلت: آية ٣٧.

(٤) جاء على هامش (أ): أن السجود إنما كان لجهة آدم، كما يسجد الساجد لله تعالى إلى جهة القبلة. اهـ.

(٥) سورة يوسف: آية ١٠٠.

(٦) يقول أبو عبيد القاسم بن سلام في «كتاب الأمثال»، ص ٣٥٨: «قال بعض الماضين: ادفع الشر بمثله إذا أعياك غيره».

و «نكء القرح بالقرح أوجع»[1]، ومخاطبة كل شيء على قدر عقله، قال صلى الله تعالى عليه وسلم: «أُمِرْنَا مَعَاشِرَ الأَنْبِيَاءِ أَنْ نُخَاطِبَ النَّاسَ عَلَى قَدْرِ عُقُولِهِمْ»[2].

وأما من ذهب من البراهمة إلى أن الله تعالى لم يبعث نبياً إلا آدم، أو إبراهيم فيحتج عليهم ببعثة آدم، أو إبراهيم عليهما السلام.

فيقال لهم: إذا جاز أن يبعث آدم، أو إبراهيم جاز أن يبعث سائر الأنبياء، لأن الطريق الذي ثبت به نبوة آدم، أو إبراهيم (عليهما السلام)[3] موجودة بعينها في حق سائر الأنبياء، وهي المعجزة، الخارقة للعادة، المقترنة بالتحدي، السالمة عن المعارضة[4].

وأما من أنكر النبوات جملة من البراهمة فسنفرد في الرد عليهم، وعلى غيرهم من منكري النبوات فصلاً مستوفراً بعد هذا الفصل إن شاء الله تعالى.

□ □ □

---

(١) الزمخشري: المستقصى ١/٤٠٣؛ الميداني: مجمع الأمثال ١/١٦. ومعناه: أن القرح إذا جلب ــ أي قشرت جلدته ــ ثم نكيء كان أشد إيجاعاً، لأنه لا يقرح ثانياً. كأنه قيل: نكء القرح ــ أي مع ما بقي منه ــ أوجع. ومثله: الحديد بالحديد يُفلَح، أي يُشَقُّ. ويضرب في صدم الأمر الشديد بمثله.

(٢) رواه الديلمي بسند ضعيف عن ابن عباس مرفوعاً، بلفظ: «أمرنا أن نكلم الناس على قدر عقولهم»، ورواه أبو الحسن التميمي من الحنابلة في «العقل» له بسنده عن ابن عباس أيضاً بلفظ «بعثنا معاشر الأنبياء نخاطب الناس على قدر عقولهم» كما جاء في «المقاصد الحسنة» للإمام السخاوي، ص ٩٣؛ وفي «كشف الخفاء» للعلامة العجلوني ١/٢٢٥.

(٣) زيادة في (ب).

(٤) انظر في الرد على المجوس عموماً: الماتريدي: كتاب التوحيد، ص ١٧٢ ــ ١٧٦؛ الباقلاني: التمهيد، ص ٧١ ــ ٧٤، ١٣١؛ البغدادي: أصول الدين، ص ٨٣، ٨٦؛ ابن حزم: الفصل ١/٨٦ ــ ٨٧، ١٠٤ ــ ١٠٥؛ الآمدي: غاية المرام، ص ٣٣٩.

الفصل السابع
في الردّ على من أنكر النبوات

إعلم ـ أيدك الله تعالى ـ أن مذهب أهل الحق أن بعثة الأنبياء والرسل ليست مستحيلة، بل هي جائزة عقلاً، واقعة عياناً.

وذهبت البراهمة[1]، والصابئة إلى أنها مستحيلة عقلاً.

أما أهل الحق فتمسكوا بأن قالوا: دل الدليل العقلي، والبرهان القطعي على أن الباري تعالى خالق الخلق، ومالكهم، وأن له الخلق، والأمر، والملك. ولا خفاء ولا خلاف في أن المناسبة واضحة، (والأخبار)[2] لائحة في حق من ثبت له الخلق، والأمر، والملك أنه يجوز له أن يتصرف فيهم بالأمر، والنهي، وأن له أن يختار منهم مَن يشاء ليبلغهم أمره، ونهيه، كما قال تعالى: ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ / مَا يَشَآءُ وَيَخْتَارُ﴾[3] الآية. [٣٩/ب]

---

(١) يقول المولى مصلح الدين مصطفى الكستلي في «حاشيته على شرح العقائد»، ص ١٦٤ ــ ١٦٥: «وأما البراهمة فالمشهور من مذهبهم لا يحيلون الإرسال، بل قد اعترف قوم منهم بنبوة آدم، وقوم بنبوة إبراهيم عليهما السلام، وإنما يزعمون أن في العقل مندوحة عن الإرسال، لأن الحكم الذي يأتي به الرسول إن كان مخالفاً لحكم العقل يُرد، وإن كان موافقاً له فلا حاجة إليه». وانظر أيضاً: [٢٨/أ] من هذا الكتاب، الايجي: المواقف، ص ٣٤٤؛ الباقلاني: التمهيد، ص ١٠٤؛ البزدوي: أصول الدين، ص ٩١.

(٢) (أ): الأخبا، بدون الراء، ونقطة الباء.

(٣) سورة القصص: آية ٦٨.

وإنه غير مستحيل، بل هو من الواجبات العقلية عند قوم من العدلية[1]، والشيعة[2]، بناء على وجوب الصلاح والأصلح على الله تعالى، وإن كنا لا نفتقر في الكلام مع الخصم إليه، وإذا لم تقع الاستحالة في جواز تصرف الحق تعالى في خلقه، ولا في جواز اختيار مَن شاء منهم في التبليغ عنه لم يبق إلا أن دعوى المبلِّغ عنه محتملة للصدق، والكذب، فيفتقر إلى دليل يرجح جانب الصدق على جانب الكذب، وهي وجود المعجزة التي تتنزل منزلة التصديق بالقول[3].

ولها خمسة شروط:

أحدها: أن تكون من فعل الله تعالى،

والثاني: أن تكون خارقة للعادة،

والثالث: أن تكون سليمة عن المعارضة،

---

(١) وهم المعتزلة، يلقبون بالقدرية، والعدلية. يقول القاضي عبدالجبار: في «شرح الأصول الخمسة»، ص ٥٦٣ في كلامه عن النبوة: «ووجه اتصاله بباب العدل، هو أنه كلام في أنه تعالى إذا علم أن صلاحنا يتعلق بهذه الشرعيات، فلا بد من أن يُعرِّفَنَاهَا لكي لا يكون مُخلاً بما هو واجب عليه. ومن العدل أن لا يخل بما هو واجب عليه».

(٢) الشيعة: الاسم الشامل لمجموعة كبيرة من فرق إسلامية، مختلفة أشد الخلاف، ويجمعهم القول بأن علياً رضي الله عنه هو الخليفة الشرعي بعد وفاة النبي ﷺ، وأن الإمامة لا تخرج عنه وعن أولاده، وأنه ركن من أركان الدين، لا يجوز للرسل عليهم السلام إغفاله وإهماله، ولا تفويضه إلى العامة وإرساله. (الشهرستاني: الملل والنحل ١/١٤٦؛ دائرة المعارف الإسلامية ١٤/٥٧ ـ ٨٠).

(٣) انظر أيضاً: الباقلاني: التمهيد، ص ١٠٤ ـ ١٠٥، وله: الإنصاف، ص ٦١؛ الجويني: الإرشاد، ص ٣٠٢، وله: العقيدة النظامية، ص ٤٧ ـ ٤٨؛ التفتازاني: شرح العقائد، ص ١٦٤ ـ ١٦٥؛ الشهرستاني: نهاية الإقدام، ص ١٤٨، ٤٢١؛ الجرجاني: شرح المواقف، ص ٥٥٠ ـ ٥٥١؛ المكلاتي: لباب العقول، ص ٣٣٢؛ اللقاني: شرح جوهرة التوحيد، ص ١٧٦ ـ ١٧٨.

والرابع: أن تكون موافِقة لدعوى النبـي، متعلقة بتصديقه،
والخامس: أن تكون مقترِنة بدعوى النبوة.

وسنبين وجه اشتراط هذه الشروط لتتميز المعجزة بها عما ليس بمعجزة، فنقول:

أما الشرط الأول: وهو كونها من فعل الله تعالى، فإنما اشتُرِط، لأن المعجزة إنما تدل من حيث تقع تصديقاً من الله تعالى لمدعي النبوة، فإذا لم تكن من فعله لم يُعلَم أن الله تعالى يُصدِّق به مدعي النبوة، وهذا ظاهر، لا خفاء به.

وأما الشرط الثاني: وهو كونها خارقة للعادة، لأن المعتاد لا يتميز به النبـي عمن سواه، كما لا يدعي النبوة. ألا ترى أن من ادعى أن ملكاً أرسله، ثم قال: إن آية رسالتي أنه يركب اليوم، وكان الركوب معتاداً له، فإن ذلك لا يكون آية لإرساله إياه، ولا يتنزل ذلك منزلة التصديق له بالقول.

وكذلك لو قال: آية رسالتي أني أقعد، لكان للمعترض أن يقول له: غيرك يساويك في ذلك، وليس برسول، فلا يتحقق تميزك عليه. ولا خفاء في أن مثل ذلك لا يكون من قبيل الآيات التي تتنزل منزلة التصديق بالقول، فوجب أن تكون خارقة للعادة، ليتميز بها النبـي عمن عداه، وتتنزل منزلة التصديق بالقول.

وأما الشرط الثالث: وهو أن تكون سليمة عن المعارضة، فإنما اشترط، لأن المعارضة بمثل ما أتي به / مدعي النبوة تبطل دعوى النبوة، [٤٠/أ] لأنه إذا عورض بمثل ما أتي به ارتفع التمييز بين النبـي وغيره ممن ليس

بنبـي، فلم يتنزل ما أتي به منزلة التصديق بالقول، فوجب أن تكون المعجزة سليمة عن المعارضة.

وأما الشرط الرابع: وهو أن تكون موافقة لدعوى النبـي، فإنما اشترط، لأنها إنما أظهرت على يده تصديقاً لنبوته، وإذا ظهرت مكذِّبة له كانت آية في التكذيب، وذلك مثل أن يتحدى مدعي النبوة إحيـاء شخص، فيحيا وينطق لسانه بأن الله تعالى أحياني لأكذب هذا المدعي للنبوة فيما يدعيه، وأنه ليس بصادق في دعواه، فالإحياء على هذا الوجه لا يكون آية للتصديق[1].

وكذلك لو ادّعى أنه إذا مَجَّ[2] من رِيقِه[3] في عين ماء من الماء زادت وفارت، فلما مج نقصت وغارت، لم يكن ذلك آية للتصديق، لأنها على خلاف دَعْواه، فوجب أن تكون موافقة لدعواه ليتنزل منزلة التصديق بالقول.

وأما الشرط الخامس: وهو أن تكون مقترنة لدعوى النبوة، فإنما

---

(١) قال إمام الحرمين في «الإرشاد»، ص ٣١٥: «والذي عندي في ذلك أن التكذيب إن كان خارقاً للعادة فهو الذي يقدح في المعجزة، وذلك بمثابة نطق اليد بالتكذيب. فأما الميت إذا حي وكذب، فتكذيبه ليس بخارق للعادة.
وللنبـي أن يقول: إنما الآية إحياؤه، وتكذيبه إياي كتكذيب سائر الكفرة».
وقال الايجي في المواقف وتابعه السيد الشريف في شرحه عليه، ص ٥٤٨: «والصحيح أنه لا يخرج بذلك عن كونه معجزاً، لأن المعجز إحياؤه، وهو غير مكذب له، إنما المكذب هو ذلك الشخص بكلامه، وهو بعد ذلك الإحياء مختار في تصديقه وتكذيبه، ولم يتعلق به دعوى، فلا يقدح تكذيبه في دلالة الإحياء على صدقه». انظر أيضاً: الآمدي: غاية المرام، ص ٣٣٣.

(٢) مج الرجل الماء من فيه مجا: رمى به. المصباح ٢/٥٦٤.

(٣) الريق: بالكسر: ماء الفم. القاموس ٣/٢٤٨.

اشترط، لأن المعجزة تتنزل منزلة التصديق بالقول، فإذا تقدمت على الدعوى لم يكن للمعجزة بالدعوى تعلق، ولأنه لو جوزنا ذلك لم نأمن أن تكون المعجزة الواقعة في زمن نبي لتصديق دعواه، وإنما هي لنبي يأتي بعده، فيؤدي ذلك إلى قَدْحٍ في حق، وما أدى إلى قدح في حق فهو باطل.

فأما ما جاء من ذلك قبل التحدي في حق الأنبياء كعيسى ومحمد عليهما السلام[1] فإنما كان ذلك على سبيل الكرامات، وقد يوجد للأنبياء قبل البعثة والنبوة كرامات[2]. ولا يبعد في حق عيسى عليه السلام أن تكون معجزة، وأن يكون الحق تعالى نَبَّأَه وهو صبيّ، والدليل عليه قوله تعالى: ﴿إنّي عَبْدُاللّهِ آتَانِي الْكِتَابَ وَجَعَلَنِي نَبِيّاً﴾[3] الآية[4].

فإن قيل: فهل يمتنع جواز تأخير المعجزة عن دعوى النبوة بزمان يسير، كما امتنع جواز التقديم بزمان يسير؟

قلنا: لا يمتنع جواز التأخير بزمان يسير، كما امتنع جواز التقديم بزمان يسير، لأن الفرق بينهما ظاهر، وذلك لأنه ل تعلق للدعوى

---

(١) (أ): عليهم السلام.

(٢) لأن الأنبياء قبل نبوتهم لا يقصرون عن درجة الأولياء، فيجوز ظهورها عليهم، وحينئذ تسمى إرهاصاً، وهو: إحداث ما هو خارق للعادة، يدل على بعثة نبي قبل بعثته، وكأنه تأسيس لقاعدة نبوة. (الأصفهاني: مطالع الأنظار، ص ٤١٢؛ الجرجاني: شرح المواقف، ص ٥٤٨).

(٣) سورة مريم: آية ٣٠؛ انظر أيضاً: الجرجاني: شرح المواقف، ص ٥٤٨.

(٤) انظر في شروط المعجزة: إمام الحرمين: الإرشاد، ص ٣٠٨ ـ ٣١٥؛ البغدادي: أصول الدين، ص ١٧١؛ الإيجي: المواقف، ص ٣٣٩ ـ ٣٤٠؛ الجرجاني: شرح المواقف، ص ٥٤٧ ـ ٥٤٩؛ حاشية الكستلي على شرح العقائد، ص ١٦٦.

[٤٠/ب] بما قبلها، وهي متعلقة بما / بعدها، وحكم الزمان الكثير في التأخير عن الدعوى كالزمان اليسير في التعلق، إلا أنه لا يثبت دعوى النبوة إلا عند ظهور المعجزة، إذ لو قلنا: إنها يثبت قبل ظهور المعجزة أَدَّى ذلك إلى أن تخلو النبوة عن معجزة[1].

فإن قيل: قد وجد جماعة من الأنبياء لم تكن لهم معجزات، وقد جاء في التنزيل: ﴿قَالُوا يَا هُودُ مَا جِئْتَنَا بِبَيِّنَةٍ وَمَا نَحْنُ بِتَارِكِي آلِهَتِنَا عَنْ قَوْلِكَ﴾[2] الآية.

قلنا: إلا أن أولئك الذين لم يأتوا بالمعجزات إنما ثبتت نبوتهم بتصديق من قبلهم إياهم ممن تثبت نبوته بالمعجزة على الوجه الذي ذكرنا[3].

فإذا وجدت هذه الأشياء بهذه الشروط صارت قرينة (قطعية)[4] دالة على صدق المدعي، متنزلة منزلة التصديق بالقول.

---

(١) انظر أيضاً: الجويني: الإرشاد، ص ٣١٤؛ الجرجاني: شرح المواقف، ص ٥٤٨ ـ ٥٤٩؛ حاشية الكستلي على شرح العقائد، ص ١٦٦.

(٢) سورة هود: آية ٥٣.

(٣) وليست المعجزة هي الطريق الوحيد لإثبات صدق الأنبياء، وإنما هناك أمور أخرى غير المعجزة تستدل بها على صدقهم، مثل حالهم قبل النبوة وأخلاقهم، وصفاتهم، كما سيبينه المؤلف ابن الأنباري في آخر الكتاب. انظر في ذلك: ابن تيمية: شرح العقيدة الأصفهانية، ص ٨٨ وما بعدها؛ وحيد الدين خان: الإسلام يتحدى، ص ١٥٧ ـ ١٦٩.

(٤) (أ): وطعنه، وهو تحريف.

فإنا نعلم قطعاً لو أن مَلِكاً مطاعاً جلس مجلساً، وحضر في ذلك المجلس أركان دولته، وأعيان مملكته، وقد نزل بأهل المملكة أمر عظيم، وخطب جسيم، يتوقع في مثله انتهاك الحرمات، ويتعين فيه بذل الجهد في الدفع عن (حوزة)[1] الولايات. فإذا اتفق مثل هذا المجلس، واجتمع فيه إلى الخواص من الناس الأوساط والعوام، وقد اشتد انتظارهم لما يبدو من الأمر من جهة الملك، فقام رجل بين يدي الملك فقال ــ والناس مستمعون إلى مقاله ــ: (لقد حملتَنِي)[2] أيها الملك رسالة في هذا الأمر، وها أنا مبلغها عنك، وفيها الأمور العظيمة، فإن كنتُ صادقاً في دعواي الرسالةِ عنك فخالِف عادتَك، وقم، واقعد، فحين قال ذلك خرق الملك عادته، وفعل الفعل الذي سأله على حسب ما سأله، ولا خلاف أن صدور هذا الفعل من الملك يتنزل منزلة قوله للمُدّعِي: صدقتَ (فيما بلّغتَ)[3]. وليس من شرط وضوح ذلك أن يتقدم من الملك مواضعة مع الرعية، مثل أن يقول: إذا رأيتموني قد فعلتُ ما سأل منى فاعلموا أني أريد تصديقه، بل يعلم أهل المجلس قطعاً صحة دعواه، ولا يشك أحد منهم في ذلك.

وكذلك المعجزات تماثِل ما صورناه من كل وجه. فإن إحياء الموتى، وفلق البحر، وقلب العصا حية، إلى غير ذلك من المعجزات /- [٤١/أ] مما انفرد الباري تعالى بالقدرة عليه. فإذا قال مدعي النبوة: يا رب إن كنتُ صادقاً فأَحْيِ هذا الميتَ تصديقاً لدعواي، وإن كنتُ كاذباً

---

(١) (أ): جوره.

(٢) (ب): حملني.

(٣) ساقط من (ب).

فلا تُحْيِه، فإذا أحيا اللّه تعالى ذلك الميت على وفق دعواه كان ذلك بمثابة ما صورناه[1].

فإن قيل: إنما حصل العلم الضروري في هذه الصورة التي صورتموها من حيث كان الفاعل شاهداً مرئياً، فجاز أن يرى منه قرائن أحوال تفيد العلم، والباري تعالى ليس بمشاهَدٍ لنا، ولا مرئي، فبان الفرق!

قلنا: ليس يختلف حصول العلم في الصورة التي ذكرناها بما يشاهد، وبما لا يشاهد من أحوال الفاعل الموافِق بفعله مدعي الرسالة، والذي يدل على ذلك أنه لو جرت عادة الملك بالاحتجاب، والاستتار بستور بينه وبين أهل المجلس، وهم حضور حوله، فقام شخص وادّعى أنه رسول الملك فقال: أيها الناس! إني رسول هذا الملك إليكم، ودليلُ صدقي في إرساله إيّايَ إليكم أن هذا الستر يتحرك إذا استدعيت منه، فاستدعى، فتحرك في الحال، فلا خفاء في أن أهل المجلس يعلمون اضطراراً أنه إنما أراد بذلك الفعل تصديق المدعي، ونُزِّل ذلك التحريك منه على خلاف العادة منزلة التصديق بالقول، ولا يشك أحد من ذلك الجمع أنه صادق في دعواه، فكذلك فيما وقع الخلاف فيه[2].

---

(1) انظر عن هذا المثال: الجويني: الإرشاد، ص ٣٢٤ ــ ٣٢٩؛ البغدادي: أصول الدين، ص ١٧٨ ــ ١٧٩؛ الشهرستاني: نهاية الإقدام، ص ٤٢١ ــ ٤٢٢؛ الرازي: الأربعين، ص ٣١٦؛ الآمدي: غاية المرام، ص ٣٢٨؛ المكلاتي: لباب العقول، ص ٣٥٤ ــ ٣٥٦؛ الجرجاني: شرح المواقف، ص ٥٥٠ مع اختلافات في التصوير يسيرة.

(2) وانظر أيضاً: الجويني: الإرشاد، ص ٣٢٨ ــ ٣٣٠؛ الجرجاني: شرح المواقف، ص ٥٥٠؛ الشهرستاني: نهاية الإقدام، ص ٤٢١ ــ ٤٢٢؛ الرازي: الأربعين، ص ٣٢١ ــ ٣٢٢، وله: أصول الدين، ص ٩٢ ــ ٩٣؛ الآمدي: غاية المرام، ص ٣٢٩ ــ ٣٣٠.

فبان أن حصول العلم بقرائن الحال كحصوله بقرائن المقال، بل ربما كان لسان الحال أفصح من لسان القال. ولم يخلُ نبـي من الأنبياء عن هذه القرائن الموجبة للعلم قطعاً ويقيناً. ولإخفاء في مناسبة كل قرينة من هذه القرائن لحصول العلم بصدق المدعي، فإنه إذا قال: إني رسول الله إليكم، وآية صدقي أن لا يعارضني معارض فيما آتي به من المعجزة الخارقة للعادة، والنفوس متطلعة، والألسن سليمة، والدواعي باعثة، فإذا تحيرت العقول، وانحصرت الألسن، وتراجعت الدواعي، أليس في ذلك أَدَلُّ دليلٍ على صدقه؟ ولذلك لم يُحْكَ في قصص الأنبياء عليهم السلام مَنْ عارضهم بمثل دعواهم في حال التحدي[1].

فأما ما / حكي عن مسيلمة الكذاب[2] أنه ادعى الرسالة عن الله [٤١/ب] تعالى، وكتب إلى النبـي ﷺ: «أما بعـد، فإن الأرض بيني وبينـك نصفين»[3]، فإن ذلك ليس بمعارضة النبـي ﷺ في نفس دعواه، بل

(١) قارن بالشهرستاني: في نهاية الإقدام، ص ٤٢٤.

(٢) هو: ابن ثمامة مسيلمة بن بكير بن حبيب الحنفي، قدم على رسول الله ﷺ في وفد بني حنيفة فأسلم، فلما عاد إلى اليمامة ارتد، وتنبأ، وتكذب لهم، فلقبه رسول الله ﷺ بـ «كذاب اليمامة»، قتل في موقعة اليمامة سنة ١٢هـ، عن مائة وخمسين سنة. (ابن هشام: السيرة النبوية ٤/٢٤٤؛ ابن كثير: البداية والنهاية ٦/٣٤١).

(٣) كتب مسيلمة الكذاب إلى رسول الله ﷺ كتاباً قال فيه: «من مسيلمة رسول الله إلى محمد رسول الله، سلام عليك، أما بعد، فإني قد أُشركتُ في الأمر معك، وإن لنا نصف الأرض، ولقريش نصف الأرض، ولكن قريشاً قوم يعتدون».
فكتب إليه رسول الله ﷺ:
«بسم الله الرحمن الرحيم، من محمد رسول الله، إلى مسيلمة الكذاب، السلام على من اتبع الهدى، أما بعد: فإن الأرض لله يورثها من يشاء من عباده، والعاقبة للمتقين».
(ابن سعد: الطبقات ١/٢٧٣؛ ابن هشام: السيرة النبوية ٤/٢٧٢؛ ابن كثير: البداية والنهاية ٦/٣٤١).

هو مسلم له من وجه، ومتحكم عليه من وجه، ولو كان معارضاً له في الدعوى لكان يقول: «إني عبدالله ورسوله، لا شريك الله في الرحمانية، وشريك رسوله في الأرض»، فالحظ هذه النكتة الدقيقة، وانظر إليها بعين الحقيقة[٣].

ثم نقول: معاشر منكري النبوات من البراهمة، والصابئة ساعدتمونا على أن لله تعالى تصرفاً في عباده بالتكليف، والأمر، وفي حركاتهم بالأحكام والحدود. وقضية المعقول تقتضي بأن نوع الإنسان يفتقر إلى اجتماع على نظام وصلاح، وأن ذلك لا يتحقق إلا بحدود وأحكام، وأن تلك الحدود والأحكام يجب أن تكون متلقاة من الله تعالى، لا من عباده، لأنه الأعلم بنظام مصالحهم، ومواقع منافعهم، ومناجحهم. فمقتضى الفعل أن يكون بين الخلق شرع يفرضه شارع، تلقى من الله تعالى وحياً وتنزيلاً، ويرتله على عباده ترتيلاً، وليس ذلك مما يعجز الحقُّ تعالى أن يُعرِّف عباده صدق مَن اصطفاه لرسالته، واختاره لشريعته، وهو سبحانه كما كلف عباده معرفته لمن يطمس عليهم وجوه أدلته، وأن لا طريق إلى التصديق إلا بالقول والفعل، ولا سبيل إلى أن يكون ذلك بالقول تعين أن يكون بالفعل، وذلك على سبيل الجواز، لا الوجوب، ﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾[١] الآية، ﴿فَيَقُولُوا رَبَّنَا لَوْلَا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولاً﴾[٢]، ولَمَّا أرسلت هلا جعلتَ إلى معرفة صدقه دليلاً، لنجعله إلى طاعتك طريقاً وسبيلاً[٣].

---

(١) سورة النساء: آية ١٦٥.

(٢) سورة القصص: آية ٤٧.

(٣) انظر: الماتريدي: كتاب التوحيد، ص ١٨٢ ـ ١٨٦؛ الأصفهاني: مطالع الأنظار، ص ٤٠٧ ـ ٤١٠؛ الشهرستاني: نهاية الإقدام، ص ٤٢٦ ـ ٤٢٧ والذي جاء هنا موافق لما جاء فيه.

فإن قيل: جملة ما ذكرتموه من الدليل يستند إلى القرائن التي قامت مقام التصديق بالقول، وإنما تفيد القرائن تصديق قول مدعي النبوة لو كان في نبوته فائدة، ولا فائدة في نبوته، لأنه لا يخلو: إما أن يأتي بما يدرك بالعقل، ويقتضيه، أو يأتي بما يضاد العقل، وينافيه.

فإن كان يأتي / بما يُدرَك بالعقل ويقتضيه فلا حاجة إليه، لأن [٤٢/أ] العقل يغني عنه.

وإن كان يأتي بما يُضآد العقل وينافيه فينبغي أن لا يلتفت إليه، بل يجب أن يكون عاقلاً، ثم يكون نبياً، وفي الشرائع أشياء تضاد العقل، ولا يهتدى إليها.

قلنا: قولكم: «إن كان يأتي بما يدرك بالعقل، فلا حاجة إليه» ممنوع، وذلك لأن تأكيد العقل ببيان الأنبياء، المؤيَّدين بالمعجزات ليس بقبيح عقلاً، بل هو حسن، وأي عقل يقبح تأكيد ما هو حسن في العقل؟

وقولكم: «إن كان ما يأتي به مضاداً للعقل فينبغي أن لا يلتفت إليه، وفي الشرائع ما يُضآد العقل!!».

قلنا: لا نسلم أن في الشرائع شيئاً يضاد العقل أصلاً، ومن زعم ذلك فقد جهل العقل والشرع، وإنما فيه أشياء لا يستقل العقل بتعيينها بأصل فطرته، وإنما يتوصل إلى تعيينها بطريق السمع، وليس في أصل فطرته ما يقتضي إنكاره، وما لا يقتضي العقل إنكاره، ولا هو مضاد له، فيحسن الاطلاع عليه بالإخبار عنه، إذا قصر العقل عن إدراكه، وهذا لا يقبحه العقل، بل يحسنه، فكانت النبوة حسنة في نظر العقل، لا مستقبحة.

وما ذلك في ضرب المثال إلا بمنزلة من أخبره رجل صادق عن أمور غائبة، فيها وجوه من المراشد، والفوائد لا طريق إلى معرفتها بمجرد العقل، فإنه لا خلاف أنه يحسن في العقل من المُخبِر الإخبار عن تلك المراشد، ويحسن للمُخبَر المسارعة إلى قبول أخبار المخبِر سمعاً، وإن عجز عن معرفته عقلاً، وليس من ضرورة أن يعجز العقل عن درك شيء بأصل فطرته يكون مضاداً له[1]. وهذا إنما يتضح ببيان أنواع المعقولات، وكشف معانيها، ليظهر أن ما يعجز العقل عن تعيينه منها بأصل فطرته لا يكون مضاداً له، فنقول:

أنواع المعقولات ثلاثة: واجب، ومستحيل، وممكن.

فالواجب: ما استحال عدمه كالباري تعالى، وصفاته.

والمستحيل: ما امتنع وجوده، كاجتماع السواد والبياض في محل واحد، في حالة واحدة، واجتماع القيام والقعود في حالة واحدة.

[٤٢/ب] والممكن: ما جاز أن يوجد، وجاز أن لا يوجد، كوجود / العالم، وعدمه، ووجود الجنة والنار، ومقادير العبادات، كعدد الركعات، ونصب الزكوات، إلى غير ذلك من سائر الممكنات التي لا يستقل العقل بإدراكها، ولا يفضي بإنكارها، وهذا هو سر الإرسال، والنبوات.

---

(١) انظر في مناقشة فكرة البراهمة في الاكتفاء بالعقل: الباقلاني: التمهيد، ص ١٢١ ـ ١٢٩؛ الجويني: الإرشاد، ص ٣٠٤ ـ ٣٠٦؛ وله: العقيدة النظامية، ص ٤٧ ـ ٤٨؛ القاضي عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة، ص ٥٦٤ ـ ٥٦٥؛ البغدادي: أصول الدين، ص ١٥٥ ـ ١٥٦؛ المكلاتي: لباب العقول، ص ٣٤٨ ـ ٣٤٩؛ الآمدي: غاية المرام، ص ٣٢٠، ٣٢٥ ـ ٣٢٦؛ الجرجاني: شرح المواقف، ص ٥٥٣؛ الإيجي: المواقف، ص ٣٤٤ ـ ٣٤٥؛ البزدوي: أصول الدين، ص ٩١ ـ ٩٤.

فإن الأنبياء عليهم السلام إنما بُعِثوا لِبَيان تعيين الممكنات، وتأكيد ما يُعيَّن من المعقولات، ولم تـأت النبوات بشيء من المستحيـلات، فـالنبوات إنمـا جاءت (مكلِّفـة)[1] مُعيِّنة للعقليـات، فكيف يُستغنى بالعقليات عنها، ولولاها لَمَا تعين كثير من الممكنات، وكما لا يستغنى بالحسيات عن العقليات، فكذلك لا يستغنى بالعقليات عن النبوات.

وبيان هذا أن عوالمَ تَعَيُّنِ المعلومات ثلاثة: عالَم الحس، وعالم العقل، وعالم النبوة. وإنما نذكر هذه العوالم، ونفصلها لنبين غرضنا من أنه كما لم يُستَغن بعالَم الحِس عن عالم العقل، فكذلك لا يستغنى بعالم العقل عن عالم النبوة.

فأما عالم الحس: فينقسم إلى خمسة أقسام: حَاسَّـة البصر، وحاسة السمع، وحاسة الشم، وحاسة الذوق، وحاسة اللمس.

فحاسة البصر لإدراك الألوان، وحاسة السمع لإدراك الأصوات، وحاسة الشم لإدراك الأراييح[2]، وحاسة الذوق لإدراك الطعوم، وحاسة اللمس لإدراك اللينة، والخشونة، والرخاوة، والصلابـة. وقوى هـذه الحواس المُدرِكة، وإدراكاتها مُختلِفة، فأقواها وأكثرها إدراكاً البصر، فإنه يُدرِك من المسافات البعيدة، حتى إنه يدرِك نجومَ أعلى الأفلاك مع بعد مسافتها، وإدراكه المُدْرَكات لا يستدعى زماناً مرتباً، لأنه لو كان كذلك لوقع البصر على الأقرب، قبل الأبعد، فلما وقع البصر عليها في حالة واحدة دل على أن إدراكه لها لا يستدعي ترتيب زمان.

---

(١) مطموسة في (أ).
(٢) (أ): الأرايح.

وأما حاسة السمع فدون حاسة البصر في الإدراك، فإنه يسمع من فرسخ وفرسخين.

وأما حاسة الشم في في الإدراك فإنه إنما يشم من مسافة قريبة كالريحان على الباب، أو في الدرب، أو ما يقارب ذلك.

[٤٣/أ] وأما حاسة الذوق / وحاسة اللمس فدون حاسة الشم في الإدراك، فإنهما إنما يدركان مع المماسة، والملابسة.

ثم هذه الحواس تختلف بالقرب، والبعد، وتكذب تارة، وتصدق أخرى. فإن البصر قد يُدرِك الصغير كبيراً، والكبير صغيراً. فإن الجمل على الجبل في رأي العين بمنزلة الشاة. وكذلك السمع، فإن الخائف قد يسمع ما لا حقيقة (له)(١)، وكذلك الشم، فإنه (قد)(٢) يجد الرائحة الطيبة خبيثة. وكذلك الذوق فإن المريض قد يجد السكر مُرّاً في فيه، فسائر الحواس تصدق تارة وتكذب أخرى.

وأما عالم العقل: فينقسم ثلاثة أقسام التي قدمنا ذكرها. والعقل أقوى إدراكاً من الحس، وأصدق، ألا ترى أنه لو وقعت خردلة على حِمْل إنسان فإنه لا يحس بها، والعقل يقضي بأن لها حظاً من الثقل، ولكن ضَعُف الحس عن إدراكه. وكذلك لو وقعت قطرة من الماء في البحر لَمَا كان الحس يدرك فيه زيادة، وإن كان العقل يقضي بأن لتلك القطرة حظاً من الزيادة، وإنما لم يدركه الحس لضعفه عن إدراك العقل، ولهذا لا تختلف قضية العقل بالإضافة إلى القرب والبعد، بخلاف الحس، فإن

---

(١) ساقطة من (ب).

(٢) ساقطة من (ب).

العقل يقضي باستحالة كون الأسود أبيض[1]، والقائم قاعداً في المشرق، كما يحكم باستحالة ذلك في المغرب. وكذلك كل قضاياه في كل مستحيل لا تختلف باختلاف الإضافة، بل هي في كل مكان على حد واحد، وليس كذلك (الحس)[2].

فلو أن الباري تعالى لم يُوجِد عالم العقل بعد عالم الحس لَبَقِي كثير من المعلومات غير معلومة ولا مدرَكة، وهي العقليات بأسرها. فكما اقتضت الحكمة الإلـهية أن يُوجَد عالمُ العقل بعد عالم الحس، ولم يستغن بعالم الحس عن عالم العقل لتحصيل المعلومات العقلية، فكذلك اقتضت الحكمة الإلـهية أن يوجَد عالمُ النبوة بعد عالم العقل، ولم يستغن بعالم العقل عنه، لتحصيل تعيين الممكنات العقلية، فإنه لولا عالم النبوة لَمَا تَعيّن كثير من الممكنات، والجائزات بعينه، بل كان يبقى على ما كان عله من جواز الوجود والعدم، فيبقى / معلومات كثيرة غير [٤٣/ب] (متعينة)[3]، ولا معلومة، مع مسيس الحاجة إلى علمها، والعثور عليها، لِمَا فيها من شمول المراشد، وعموم الفوائد.

وكما أن عالم العقل أعلى من عالم الحس، فكذلك عالم النبوة أعلى من عالم العقل، فإن الشرع يأخذ وضيع العقل ويرفعه إلى عالَمِه، ويلقي إليه من تعيين الممكنات، والجائزات ما لا يجد بداً من الإقرار بجوازه وإمكانه، وإن عجز بأصل فطرته عن إدراكه، فبان أنه لولا النبوات لَمَا تعين كثير من المكنات، كالجنة، والنار، والعبادات، والثواب،

---

(١) في النسختين: أبيضا.

(٢) زيادة ليست بالنسختين.

(٣) (ب): معينة.

والعقاب، إلى غير ذلك من الجائزات، فإن هذه الأشياء بإجماع العقلاء ليست مستحيلة، بل هي جائزة عقلاً، وإنما يتوقف وجه الترجيح لجانب الوجود على جانب العدم على مُرجِّحٍ ، والمرجح إنما هو إخبار الصادق السمعي، لا قضية الدليل العقلي، لاستحالة الترجيح من طريق العقل، لأنه ليس في فطرة العقل ما يقتضي في الجائز ترجيح جانب الوجود على جانب العدم، وإذا استحال في فطرته أن يترجح أحد الجانبين على الآخر، فكيف لا يستحيي العاقل من نفسه أن يدعي أنه لا فائدة في النبوات، وأنه يستغنى بالعقل عنها، مع قصوره عن إدراك الترجيح.

وهل ارتكاب مثل هذه الدعوى البعيدة عن العقل، والرشاد مع ظهور ما فيها من البعد والفساد إلا محض تحكم وعناد، ولكن لله سر في إضلال بعض العباد، ﴿وَمَنْ يُضْلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ﴾[1] الآية.

وأما شبههم: فتمسكوا ببضع عشرة شبهة:

الشبهة الأولى:

تمسكوا فيها بنوعين من الكلام، أحدهما يتعلق بنفس الدعوى، والثاني ببينة الدعوى.

وأما ما يتعلق بنفس الدعوى فقالوا: لا يخلو أن يُعلَم صدق مدعي النبوة من أن يكون بنفس دعواه، أو بدليل.

بطل أن يقال: بنفس دعواه، لأن الدعوى خبر، والخبر محتمل الصدق والكذب، فبطل أن يقال: إنه يُعلم ذلك بمجرد كونه خبراً.

---

(١) سورة غافر: آية ٣٣، وردت الآية في القرآن أربع مرات في غير هذه السورة.

وبطل أن يقال: بدليل يقترن به، لأن ذلك الدليل / لا يخلو: إما [٤٤/أ] أن يكون مقدوراً له، أو مقدوراً لله تعالى.

بطل أن يقال: مقدوراً له، لأنه إذا كان مقدوراً له فإنه أيضاً يكون مقدوراً لنا.

وبطل أن يكون مقدوراً لله تعالى، لأنه لا يخلو: إما أن يكون فعلاً معتاداً، ولا يختص بهذه الدعوى، فلا يكون دليلاً له، وإن كان فعلاً خارقاً للعادة فمن أي وجه فيه دلالة على صدقه؟ والفعل من حيث هو فعل لا يدل على الاختصاص بشخص دون شخص معين، سوى اقترانه بنفس الدعوى، (وللاقتران)[١] أسباب أخر محتملة، كما أن (لخرق)[٢] العادات أحوالاً مختلفة، وإذا احتملت هذه الوجوه عقلاً لم تتعين جهة الدلالة، (فانسد)[٣] باب الدليل من كل وجه.

ثم مدعي الرسالة إذا قال له المرسَل إليه: رسالتك تترتب على معرفة المُرْسِل، لمعرفته من نظر واستدلال، إذ ليست ضروريةً، ولا بد له من النظر فيما يجب له، وما يستحيل عليه، وبعد ذلك يقع النظر في بعثة الرسل، فأمهلني لأنظر، فلا يخلو: إما أن تقولوا يجب على النبي إمهاله، أو لا يجب.

فإن قلتم: لا يجب كان ظلماً، وتكليفاً له ما لا يطيق.

وإن أمهله، فيلزمه أن لا يعود إليه حتى ينتهي النظر نهايته، ويبلغ

---

(١) في النسختين: واقتران، صححته اعتماداً على «نهاية الإقدام»، ص ٤١٨.

(٢) (ب): تخرق.

(٣) (أ): فافسد.

فيه غايته، ولا يتقدر ذلك بوقت معلوم، لأن ذلك يختلف على قدر اختلاف الناس، وأفهامهم وكياستهم في مدارج النظر، فيؤدي إلى أن يتعطل النبي عن الدعوة. فإن عاد إليهم قالوا: نحن بعد في مهلة النظر، ولم يثبت صدقك فنتبعك، فيؤدي ذلك (إلى)[1] إفحام النبي، وتعطيله عن دعوة النبوة.

ثم إذا كان النبي مُبلِّغاً عن الله، فلا بد أن يكون قد سمع من الله، أو سمع من ملك، ثم من أين له أنه سمع من الله؟! أو من أين له أنه سمع من ملك؟! ثم من أين للملك أنه سمع من الله تعالى؟! فهذا الكلام على نفس الدعوى[2].

وأما الكلام على بينة الدعوى: فنحن لا نسلم لكم صحة ما رويتموه من دعوى المعجزات، من إحياء الموتى، وقلب العصا حيةً، وفلق البحر، وشق القمر، فإن وجود ذلك مستحيل، فما الدليل على صحته؟ ثم ما المانع أن يرد ما ادعيتموه من الخوارق إلى / القوى، [٤٤/ب] والخواص في الأشياء، فإنه قد يُشاهَد حصول أمثال ذلك ممن لا دين له، ولا علم، كالأمطار عند اصطكاك الأحجار، أو يكون من جنس التنجيم[3]، والتعزيم[4]،

---

(١) ساقطة من (ب).

(٢) قارن بالشهرستاني في «نهاية الإقدام»، ص ٤١٧ ـ ٤١٩ حيث يورد هذه الشبهة بنفس ألفاظها هنا، وبالآمدي: في «غاية المرام»، ص ٣٢١ ـ ٣٢٣؛ والمكلاتي: في «لباب العقول»، ص ٣٤٣ ـ ٣٤٤.

(٣) التنجيم: هو ادعاء علم الحوادث والكوائن التي لم تقع وستقع في مستقبل الزمان، وزعم معرفتها بسير الكواكب في مجاريها واجتماعها وافتراقها. (البنا: بلوغ الأماني ١٦/١٣٧).

(٤) التعزيم: هو التعويذ والعزم بقراءة بعض الرقي على الجن والأرواح.

والسحر[1]، والطلمسات[2]، واستسخار الروحانيات[3]، فإنه يظهر فيها من العجائب، والغرائب ما لا يمكن إنكاره[4].

ثم ما وجه دلالة المعجزة؟ فإنه من حيث إنه فعل يدل على قدرة الفاعل فقط، ومن هذا الوجه لا يدل على صدق المدعي!

ثم لم يدل نفس الاقتران على حق، أو باطل، فكيف دل ها هنا؟

ثم إذا جاز عندكم ظهور خارق العادة على يَدِ مَنْ يدعي الإلهية، ولم يدل على صدق دعواه، فكيف يدل ذلك على صدق من يدعي النبوة؟[5].

والجواب:

قولهم: «إن المعجزة لا تدل على صدق المدعي، لأن الاقتران بالإضافة إلى دعواه وإلى غيرها على حد واحد».

---

(١) قال الفخر الرازي في «مفاتيح الغيب» ٣/٢٠٥: «واعلم أن لفظ السحر ـ في عرف الشرع ـ مختص بكل أمر يخفى سببه، ويتخيل على غير حقيقته، ويجري مجرى التمويه والخداع». انظر: معاني السحر وأنواعه: في «المفردات» للراغب، ص ٣٣١؛ و«مفاتيح الغيب» للرازي ٣/٢٠٥ ـ ٢١٣؛ و«المقدمة» لابن خلدون، ص ٤٩٦ ـ ٤٩٨.

(٢) الطلسم: هو عبارة عن تمزيج القوى السماوية الفعالة بالقوى الأرضية المنفعلة، وذلك أن القوى السماوية أسباب لحدوث الكائنات العنصرية، ولحدوثها شرائط مخصوصة، بها يتم استعداد القابل. فمن عرف أحوال الفاعل والقابل، وقدر على الجمع بينهما عرف ظهور آثار مخصوصة غريبة. (الجرجاني: شرح المواقف، ص ٥٥٤؛ ابن خلدون: المقدمة، ص ٥٠١).

(٣) أي روحانيات الكواكب.

(٤) قارن عرض هذه الشبهة بعرض الغزالي، في الاقتصاد، ص ١٢٢؛ والمكلاتي: في لباب العقول، ص ٣٤٤ ـ ٣٤٥.

(٥) قارن عرض هذه الشبهة بما في نهاية الإقدام، ص ٤١٩ ـ ٤٢٠؛ وفي غاية المرام، ص ٣٢٢.

فنقول: قد قدمنا وجه دلالة الاقتران على صحة الدعوى، مع سلامتها عن المعارضة بالشروط التي قدمناها بما يغني عن الإعادة[1].

ثم نقول: سبيل تعريف الله عباده صدق أنبيائه بالمعجزات الخارقة على حد (سبيل)[2] تعريفه إياهم إلهيته بالآيات الدالة عليها، وقد يكون تارة بالقول، وتارة بالفعل، وتارة بتعجيزه الخلق عن المعارضة، كما علّم آدم الأسماء، ثم عرضهم على الملائكة[3]، وكما علَّم محمداً المصطفى القرآن، وقال: ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ﴾[4] الآية، وكما عجزت الملائكة عن معارضة آدم عجزت العرب والعجم عن معارضة المصطفى ﷺ في آيات القرآن، ودلت الآيات والأسماء على صدق النبي الأول، والنبي الآخِر، ولما ثبت صدق الأول كان مبشراً بمن بعده إلى الآخر، ولما ثبت صدق الآخِر كان مصدقاً لما قبله إلى الأول، فكانت الأقوال متطابقة، والعلوم متوافقة، والكلمات متفقة، والكتب والصحف متصادقة، والدعوات متجددة، والبراهين متحدة، والسيوف على رقاب الجاحدين قائمة، ومن اختاره لرسالته، واصطفاه لنبوته كساه ثوب جمال في ألفاظه، [٤٥/أ] وأخلاقه، وأحواله ما / يعجز الخلائق عن معارضته بشيء من ذلك، فيصير جميع حركاته معجزة للناس، كما صارت حركات الناس معجزة لمن دونهم من سائر الحيوان، ويكون مستتبعاً جميع الناس كما كان

---

(١) انظر: [٣٩/ب] [٤١/ب] من الكتاب.

(٢) (ب): بسبيل.

(٣) يشير إلى الآية ٣١ من سورة البقرة.

(٤) سورة البقرة: آية ٢٣.

الإنسان مستتبعاً جميع أنواع الحيوان، ﴿اللَّهُ يَصْطَفِي مِنَ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا وَمِنَ النَّاسِ﴾[1] الآية[2].

وأما ما ذكروه من الإمهال والإفحام فإنما يلزم ذلك من قال بالمهلة، ووجب على النبي إمهال المرسَل إليه، وجعله في مهلة النظر، وذلك مذهب المعتزلة، (وأما مَن)[3] لم يوجِب المهلة، وقال: لا يلزمه الإمهال، بل يجيب ويقول: (إني جئت لأرفع المهلة)[4]، وأرشِدك إلى معرفة المرسِل، لكن أخبرك بما لا يمكنك إنكاره، وهو افتقارك إلى الصانع، لأنك تعلم أنك لم تكن، وكنتَ، وما كنت بنفسك، بل بتكوين غيرك، وهذه هي ابتداء الدعوة من الأنبياء كلهم، فإنهم أولاً دعوا الخلق إلى التوحيد، ثم بنوا بالتحدي بالرسالة، وإذا وجدت المعجزةُ، وقامت البينة فلا وجه لإمهال الدعوة، بل إنما يتوجه الإمهال إذا خلت الدعوة عن المعجزة، والحجة الملزمة، والدلالة المفحمة، ومن صدق في رسالته لم يخل عن المعجزة، والحجة الملزمة، والدلالة المفحمة[5].

وليس ذلك أمراً بالتقليد، لأن التقليد قبول القول من غير حجة، ولا تكليفاً (لما لا يطاق)[6]، إذ كان المرسَل إليه متمكناً من الاستماع، والنظر، والتدبر في كل ما يسمعه، ويعقله بحيث لو أنكره ظهر عناده، وبطل استرشاده.

---

(١) سورة الحج: آية ٧٥.

(٢) قارن بنقد الشهرستاني لهذه الشبهة في نهاية الإقدام، ص ٤٢٥ ـ ٤٢٦؛ والآمدي: في غاية المرام، ص ٣٢٧؛ والمكلاتي: في لباب العقول، ص ٣٤٥ ـ ٣٤٦.

(٣) (٤) مطموس في (أ).

(٥) قارن بنقد الشهرستاني لهذه الشبهة في نهاية الإقدام، ص ٤٢٩ ـ ٤٣٣؛ والآمدي: في غاية المرام، ص ٣٣٨ ـ ٣٣٩؛ والجرجاني: في شرح المواقف، ص ٥٥١.

(٦) (ب): لما يطاق.

وأما ما ادعوه، من ردهم المعجزات إلى القوى والطبائع، والخواص، والسحر، والتنجيم، والتعزيم، وعلم الطلسمات إلى غير ذلك..

قلنا: نحن لا ننكر حصول العجائب والغرائب من الخواص، والسحر، والعزائم، ولكن هذه الأشياء، لا تخلو عن حيل كسبية تضاف إليها مباشرة فعلية، وجمع شيء إلى شيء، واختيار وقت، وتعزيم قول، وإعداد آلة، واستعداد مادة بخلاف المعجزة[1]، فإنها تعرى عن ذلك كله، فبان الفرق[2].

ثم لو جاز أن يقال: إنه لا يبعد أن تحال المعجزة على القوى لجاز أن يقال: إنه يكون لبعض / الأجسام قوى لو تمكن منها الإنسان، [٤٥/ب] واستعملها لأمن من الموت، ولجاز أن يكون في بعض الخواص ما يتوصل به إلى طَيِّ الأفلاك، والسماء، وتسخير البحار، والهواء، ويتوصل إلى ذلك بفن من فنون الحِيَل، ولم يقل ذلك أحد من العقلاء[3].

---

(١) قال عبدالجبار في شرح الأصول الخمسة، ص ٥٧٢: «وأقوى ما يذكر ها هنا أن المُشعوِذ والمحتال إنما ينفذ حيلته على من لم يكن من أهل صناعته ولا يكون له بها دراية، ومعرفة، وليس هذا حال المعجزة، فقد جعل الله سبحانه معجزة كل نبي مما يتعاطاه أهل زمانه».

(٢) قارن بنهاية الإقدام، ص ٤٣٣ ـ ٤٣٤؛ والاقتصاد، ص ١٣٣؛ وغاية المرام، ص ٣٣٨؛ ولباب العقول، ص ٣٤٧.

(٣) انظر هذه الشبهة وردها: الجويني: الإرشاد، ص ٣١١ ـ ٣١٣؛ الغزالي: الاقتصاد، ص ١٢٢ ـ ١٢٣؛ الشهرستاني: نهاية الإقدام، ص ٤١٨ ـ ٤٢٠، ٤٢٩ ـ ٤٣٠، ٤٣٣ ـ ٤٣٤؛ الآمدي: غاية المرام، ص ٣٢٠ ـ ٣٢٢، ٣٢٦ ـ ٣٢٧، ٣٣٢، ٣٣٨؛ المكلاتي: لباب العقول، ص ٣٤٤، ٣٤٧؛ الإيجي: المواقف، ص ٣٤٢ ـ ٣٤٣، ٣٤٥ ـ ٣٤٧؛ الجرجاني: شرح المواقف، ص ٥٥١ ـ ٥٥٢، ٥٥٤ ـ ٥٥٦.

الشبهة الثانية[1]:

قالوا: الشريعة قد تقتضي المخالفة بين المتماثلين في قضية العقل، فكانت خارجة عن قضية العقل، فإن قصد ثبت بعينه مع التعرض في قصده لأسباب للهلاك والتلف، مع (أن النبوة متماثلة)[2]، وإذا كانت خارجة عن قضية العقل كانت باطلة.

والجـــواب:

(أن يقال لهم: قضية)[3] أصلكم أن الباري تعالى يستصلح عباده لما يبتليهم به من الآلام والأسقام، ولا خفاء في تماثل الآلام في قضية العقل، فما وجه تخصيص بعض الأشخاص بضروب منها؟!

فإن ادعوا أن الباري تعالى علم ما يصلح به كل عبد، فخص كل عبد بمثل ما يستصلحه منها، وإن كانت متساوية في قضية العقل.

فنقول: وما تنكرون على من يُلزمكم مثل ذلك في موارد الشرع. **فلا يجدون فصلاً**.

ثم يقال لهم: مبني على أصلكم ما يعلم من سجية العقلاء في تحسينهم وتقبيحهم، ولا خلاف في أنه لا يُستقبَح من السيد أن يبتلي عبده وولده ليظهر بذلك طاعته له فيستوجب حسن الثناء بامتثال أمره، ثم لو أن السيد أو (الوالد)[4] عيّن وجهاً مخصوصاً من الامتحان[5] لكان ذلك حسناً في قضية العقل بإجمال العقلاء، إذ لو كان غير حسن لَتساوى

---

(١) (ب): الشبهة الأولى، وهي مكررة.

(٢) (٣) مطموس في (أ).

(٤) (أ): الولد.

(٥) (ب): الامتخان، بالخاء المعجمة.

جميع الوجوه، ووجب أن لا يحسن أصل الامتحان، وهذا فاسد في قضية العقل بالإجماع، فبطل ما ذكروه.

الشبهة الثالثة:

قالوا: إنما صرنا إلى تخرص[1] الأنبياء، لأن شرائعهم انطوت على أمور تخالف الأصول الحكمية، وقد ثبت بالبراهين القاطعة، والأدلة الساطعة أن الباري تعالى حكيم، فمن أخبر عنه بما ينافي قضيته الحكمية علمنا بأنه متخرص كاذب، وقد انطوت الشرائع على تكليف المكابدة، والمشقة، والأسفار، وقطع (المفاوز)[2]، والقفار، ومفارقة الأوطان والأهل والولدان، والباري تعالى / غني عن إيلام عباده، [٤٦/أ] وتكليفهم هذه المشقات[3].

والجــواب:

أنّا نقول: هذا يبطل بتكليف المتلقي عقلاً عندكم، فإنكم أثبتم من قضية العقل أموراً (تربى)[4] على مشقات الشرائع من تكليف أن لا يطأ طول عمره ذرة، ولا يتلف قملة، ولا يأكل لحماً، وأن يقلل الغذاء، ويرتضي بالضَّنَا[5].

ثم يبطل ما قالوه من كل وجه بأن الباري تعالى يبتلي عباده بالأمراض، والأوجاع، والأسقام، ويؤلم الأطفال، والحيوان، وهو غني

---

(١) في النسختين: تحرص، ولعل الأصوب ما أثبته، لأن معناه: كذب وافتراء. (القاموس ٣١٢/٢؛ الصحاح ١٠٣٥/٣).

(٢) (ب): المغاوز: وهو تحريف.

(٣) (ب): المشتقات، وهي تحريف.

(٤) (ب): تدنى. وفي المصباح ٢١٦/١: أربى على الخمسة: زاد عليها.

(٥) الضَّنا: المرض الشديد، وأضناه المرض: أدنفه وأثقله.

عن ذلك كله، فإذا جَوّزتم ذلك في حق الباري فجوزوا ها هنا، فبان بطلان ما ذكروه[1].

الشبهة الرابعة:

قالوا: في الشرعيات أمور مستقبحة في العقل، مستهجنة في المروءة، كالإيماء في الركوع، والتنكيس في السجود، والتعري للإحرام، والهرولة في السعي، إلى غير ذلك مما تشبه حركات الصبيان، ومن لا عقل له!

والجواب:

أنّا نقول: هذا باطل، بأن الله تعالى قد يضطر بعض عباده في بعض الأوقات إلى التعري، والتكشف، وقد يبتلي بمرض يفضحه، ويرديه، ويلجئه إلى أمور مستقبحة تضنيه، وقد يلجأ العقلاء إلى حلق اللحى عند وقوع في بلية، أو هلكة، ثم لا يقبح شيء من ذلك كله، فكذلك ها هنا[2].

الشبهة الخامسة:

قالوا: لا سبيل إلى إثبات النبوات، وذلك لأن النبي لا يعلم أن الذي يكلمه ربه، فإنه ربما يكون من طوارق الجن، وكذلك الذي يزعم

---

(1) انظر هذه الشبهة وردها: الباقلاني: التمهيد، ص ١١٤ ـ ١١٦؛ الرازي: الأربعين، ص ٣٢٥ ـ ٣٢٦، ٣٢٨؛ الإيجي: المواقف، ص ٣٤٣ ـ ٣٤٤؛ السيد الشريف الجرجاني: شرح المواقف، ص ٥٥٢.

(2) انظر هذه الشبهة وردها: الباقلاني: التمهيد، ص ١١٩ ـ ١٢٠؛ الجويني: الإرشاد، ص ٣٠٤ ـ ٣٠٦؛ الغزالي: فيصل التفرقة، ص ١٣٩ ـ ١٤٤؛ القاضي عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة، ص ٥٦٦ ـ ٥٦٧؛ الرازي: الأربعين، ص ٣٢٧ ـ ٣٢٨؛ الجرجاني: شرح المواقف، ص ٥٥٧.

أنه بَلَّغه ملائكة عن الباري تعالى ما يؤمنه أن يكون شيطاناً، ومن أين يعلم أنه جاءه من ربه؟!

والجـــواب:

أنّا نقول: إذا سمع كلام الباري تعالى علم منه تعالى بقرائن أحوال يدل على ذلك من إخبار عن مُغَيّبات لا يعلمها إلا الله تعالى، أو يَبْلغ الإخبار مَبلغاً لا يصح الوفاق في إصابتها مِن مُخَمِّنٍ، أو راجم بالغيب، أو يسمع كلاماً لا يشبه كلام المخلوقين، فيعلم أنه سمع كلام البـاري تعالى، كمـا أن من يرى الله تعـالى يرى مـوجوداً لا يشبـه الموجودات والمحدثَات، فيعلم أنه رأى الباري تعالى. وكذلك نقول فيمن بَلّغه ملائكة عن الباري تعالى / فإنه يعلم أنه رسول من عند الباري [٤٦/ب] بقرائن أحوال تدل على أنه جاءه من عند الباري تعالى على ما قد قدمنا[١] فيمن يسمع كلام الباري تعالى، فبطل ما قالوه[٢].

الشبهة السادسة:

قالوا: أنتم لا تخلون عن دعوى علم ضروري في وجه دلالة المعجزة، فتارة تدعون الضرورة من جهة القرينة، وتارة تدعون الضرورة من جهة أن المعجزة تنزل منزلة التصديق بالقول، وتارة تدعون الضرورة من جهة سلامتها عن المعارضة، فهلا ادّعيتم الضرورة بمجرد أصل

---

(١) انظر: [٤٠/ب] [٤١/أ] من هذا الكتاب.

(٢) انظر هذه الشبهة وردها: الباقلاني: التمهيد، ص ١٠٩ ــ ١١١؛ البغدادي: أصول الدين، ص ١٥٥ ــ ١٥٦؛ الرازي: الأربعين، ص ٣١٧ ــ ٣١٨؛ الإيجي: المواقف، ص ٣٤٢ ــ ٣٤٣؛ الجرجاني: شرح المواقف، ص ٥٥١؛ كمال بن أبـي شريف: المسامرة شرح المسايرة، ص ١٩٠؛ البزودي: أصول الدين، ص ٩٣.

الدعوى. فإن قلتم: إنها تحتمل الصدق والكذب، فنقول: فالاحتمالات أيضاً لم تنقطع بما ادعيتم من هذه الأوجه، فما الدليل على نفيها؟

والجــواب:

أنّا نقول: قولكم «أنتم لا تخلون عن دعوى علم ضروري» إلى آخر ما قرروا..

فنقول: كل علم نظري يستند إلى علم ضروري، إلا أن منه ما يكون قريباً من المبدأ، فيستند إليه في أول الرتبة، ومنه ما يكون بعيداً من المبدأ فيستند إليه معه نظريات كثيرة. والعلم (بصدق)[1] النبوات بطريق المعجزات إنْ عددناه من جملة العلوم الحاصلة بقرائن الأحوال فهو يستند إليه في أول الرتبة، فيقال: هذا المتحدي بالنبوة لا يخلو من أن يكون صادقاً أو كاذباً، بطل أن يكون كاذباً لظهور المعجزة الخارقة للعادة، على وفق دعواه، سليمة عن المعارضة، مقارنة للدعوى فوجب أن يكون صادقاً. فإن اقتران هذه الأشياء يستعقب علماً ضرورياً.

وإن عددناه[2] من جملة العلوم الحاصلة فوجه دليل التخصيص يدل على أنه يريد هذا المراد بعينه، وبعد حصول العلم فإنكار المنكر لا يقدح في حصول العلم لظهور عناده[3].

---

(١) في النسختين: بطريق، ولعله تصحيف من الناسخيْن، اعتمدت في تصحيحه على نهاية الإقدام، ص ٤٤٣.

(٢) في النسختين: عددناها، مع أن الضمير راجع إلى «العلم».

(٣) قارن بالشهرستاني في نهاية الإقدام، ص ٤٣٧، ٤٤٣ ـ ٤٤٤، حيث يورد هذه الشبهة ويردها بنفس ألفاظها هنا.

الشبهة السابعة:

قالوا: أنتم تزعمون أن الباري تعالى قادر على خرق العوائد، وجعل النوادر معتادة، والمعتادة نوادر، فلو ظهر خارق على يد مدعي النبوة فما يؤمننا أن يكون (ذلك)[1] أول خرق العادة، وأن الباري تعالى أراد خرق العادة، لا تصديق مدعي النبوة؟!

[٤٧/أ] **والجـواب:** /

أنّا نقول: هذا الذين ذكرتموه ظاهر الفساد، فإن خرق العادة قد حصل في أول الأمر، وإنمـا يصير مستمـراً في المستقبل، ووقـوع الاستمرار في المستقبل لا يخرجه عن كونه خارقاً للعادة بالإضافة إلى ما سبق، فإن المدعي (للنبوة)[2] لو ادعى وقال: آية صدقي أن تخرق العادة المطردة بأن يستغني الحيوان عن الغذاء، والتنفس في الهواء لكان ذلك من أعظم المعجزات، وإذا كان النادر في عادة معجزة فلأن يكون خرق العادة معجزة كان ذلك أولى.

وقولهم: «إنه يحتمل أن يكون الباري تعالى أراد قلب العادة، لا تصديق مدعي النبوة»،

فنقول: هذا باطل، لأن وقوع النادر على وفق ما ادعاه النبـي، وتحداه ينزل منزلة تصديقه بالقول، فبطل ما ذكروه[3].

---

(١) ساقط من (ب).

(٢) ساقط من (ب).

(٣) انـظر هذه الشبهـة وردها: الجـويني: الإرشاد، ص ٣١١؛ الـرازي: الأربعـين، ص ٣١٩، ٣٢٢؛ الشهرستاني: نهاية الإقدام، ص ٤٣٥، ٤٣٨؛ الآمدي: غاية المرام، ص ٣٣٢، ٣٣٥؛ المكلاتي: لبـاب العقول، ص ٣٥٦ ــ ٣٥٧؛ الإيجي: المواقف، ص ٣٤٦ ــ ٣٤٧: الجرجاني: شرح المواقف، ص ٥٥٤ ــ ٥٥٥.

الشبهة الثامنة:

قالوا: لا يخلو أن تقولوا: يُعرَف صدق النبي بطريق سوى المعجزة، أو لا. فإن منعتم فقد نسبتم الباري تعالى إلى العجز، وإن جوّزتم فهلا وجب ذلك وجوب العجز، ولِمَ كانت المعجزة أولى بالدلالة من ذلك الدليل؟

قلنا: أدلة التعريف على صدق النبي غير محصورة، ولا مقصورة على صورة، بل يجوز أن يخلق الله تعالى لهم علماً ضرورياً بصدق النبي، فلا يفتقر المدعو إلى طلب المعجزة، وأن ينصب أمارات على صدقه، وإن لم يكن خارقة للعادة، والقرائن كثيرة غير منحصرة، فرب قرينة أورثت عِلماً لشخص، ولم تورث علماً لآخَر، إلا أن المعجزة الخارقة للعادة أقوى القرائن، وأظهرها في الدلالة على الصدق، فلهذا كانت أولى من غيرها، فبطل ما ذكروه(١).

الشبهة التاسعة:

قالوا: إنه ليس من شرط المعجزة عندكم إلا أنه يثبت عند جماعة من أهل الخبرة والبصيرة، ويلزم التصديق غيرهم من أهل التقليد، ولا يجب استمرار المعجزة في كل وقت، وإذا لم تستمر فبماذا يجب علينا تصديق الأنبياء الماضين، ولم نجد في وقتنا ما يدل على صدقهم، فلا يجب علينا التصديق بهم؟!

---

(١) انظر أيضاً: الماتريدي: كتاب التوحيد، ص ١٨٨ ــ ١٨٩؛ وقارن بنهاية الإقدام، ص ٤٣٧، ٤٤٢؛ حيث يورد نفس الشبهة وردها بألفاظ قريبة من هنا، وانظر: البزدوي: أصول الدين، ص ٩٦ ــ ٩٧.

والجـــواب:

أنّا نقول: إنما اعتبرنا ثبوت المعجزة عند أهل الخبرة، لأن بهم العبرة دون غيرهم ممن ليس له خبرة، فإنه / إذا ثبت ذلك عندهم، وهم [٤٧/ب] خلق كثير، وجم غفير دل على صحتهـا، لأن أشدَ النـاس إنكاراً، وأعسرَهم انقياداً وتقليداً من كانت عنده خبرة وبصيرة بخواص الأشياء، فأما من ليس له خبرة وبصيرة من العوام، وأصحاب الصناعات فإنهم ينقادون بأدنى شيء من التخيلات، فلا يعتبرون في إثبات المعجزات، وإذا لم يبق لأرباب الخبرة والبصيرة شكُ في المعجزة فأولى أن لا يبقى لغيرهم من العامة، وأصحاب الصناعات، فيلزم من ليس له خبرة وبصيرة تقليد من له خبرة وبصيرة، ويلزم من لم يكن في زمانه بنقل التواتر، والاستفاضة، فبطل ما ذكروه[١].

الشبهة العاشرة:

قالوا: الدليل لا يخلو: إما أن يكون عقلياً، أو سمعياً، والمعجزات ليست عقلية، ولا سمعية.

أما عدم كونها عقلية فظاهر، وأما عدم كونها سمعية فلأن السمعية تتوقف على ثبوت النبوة، ولم توجد.

والجـــواب:

قلنا قد بينا أن من وجوه الدلالة القرائن والمواضعة على الشيء، وهو يتنزل منزلة التصديق بالقول، وقد قدمنا أن المعجزة تتنزل منزلة

(١) قارن بالشهرستاني: في نهاية الإقدام، ص ٤٣٦، ٤٤٠ حيث نجد فيه نفس الشبهة وردها.

التصديق بالقـول، وبينا ذلـك أحسن بيان، وأكمله، فـلا فائـدة في الإعادة[1].

الشبهة الحادية عشرة:

قالوا: هل يجوز على الله تعالى أن يبعث الأنبياء متتابِعين، وتكون معجزاتُهم متماثلةً، أو لا؟

فإن قلتم: يجوز، أدى ذلك إلى أن تصير المعجزات ـ التي من شرطها أن تكون خارقة للعادة ـ معتادةً، فتخرج عن كونها خـوارق للعادات، فتخرج عن كونها معجزات.

وإن قلتم: لا يجوز، فإنه يؤدي إلى نسبة الباري تعالى إلى العجز عن نصب الأدلة على تصديق الأنبياء.

والجـــواب:

أنّا نقول: لا يجوز أن يبعث الله تعالى الأنبياء متتابعين في أوقات متقاربة، ومعجزاتهم متماثلة، لأن خوارق العادات تصير عادات، فتخرج عن كونها معجزات، فلا يؤدي ذلك إلى التعجيز، لأن الله تعالى قادر على أن يبعثهم في وقت واحد، متتابعين، مع اختلاف معجزاتهم، فتكون معجزة أحدهم مثلاً قلب / العصا حية، ومعجزة الآخر إبراء [٤٨/أ] الأكمة والأبرص، فلا يؤدي ذلك إلى أن تصير خوارق العادات عادات، لأن كل معجزة خارق على حدة، فلا يؤدي إلى خرق العادة.

الشبهة الثانية عشرة:

قالوا: إنكم زعمتم أن المعجزة تدل من حيث يكون فعلاً لله

---

(١) انظر: [٣٩/ب] ـ [٤٠/ب] من هذا الكتاب.

تعالى، موافقة لدعوى مدعي النبوة، وهذا تناقض، لأنكم شرطتم كون المعجزة فعلاً لله تعالى، ثم عددتم من شرائطها صدور الدعوى من النبي، وهو من أفعاله.

والجــواب:

أنّا نقول: هذا مغالطة، فإنّا لم نقل إنه لا يجوز أن يصدر شيء مقدور لمدعي النبوة، ولكنا قلنا: خارق العادة ينبغي أن يكون مما ينفرد الباري بالقدرة عليه، والمعجزة هي الخارق دون دعوى الشيء، والشرط غير المشروط، فبطل ما ذكروه.

الشبهة الثالثة عشرة:

قالوا: المعجزة الخارقة للعادة إنما تتصف بذلك إذا وقعت شاذّةً نادرة، فإذا تكررت مرتين، أو ثلاثاً لم تكن معتادة، ولا ينحصر ذلك بعدد مضبوط، وأمر محصور، فقد اعتبرتم في المعجزة أمراً مجهولاً لا يمكن إدراكه، وإذا جهل شرط المعجزة بطلت لبطلانه.

والجــواب:

(أنّا)[1] نقول: عدم العلم بفصل ما يقع العلم الضـروري به لا يمنع من حصول العلم به، فإن عدم الوصول إلى ضبط عدد أقل أهل التواتر لا يمنع من وجود العلم بالفصل ضرورة بين الذين يحصل العلم بخبرهم ضرورة، وبين من لا يحصل بخبرهم. وكذلك نـدرِك جُبن الجَبان عند اقشعراره، (واصفــراره)[2] وغير ذلك من قرائن أحواله، وإن

(١) زيادة في (ب).

(٢) في النسختين: اضطراره، ولعله تحريف من الناسخين.

كان يمكن (أَن يكون)[1] اقشعراره، (واصفراره)[2] من غيـره، وإن لم نجد سبيلاً إلى فصل يحتوي عليه عبارة، وكذلك ندرك خَجَل الخَجِل بحمرة لونه، وَوَجَل الوَجِل بصفرة لونه، وإن كان يمكن أن يكون احمرار الخَجِل، واصفرار الوَجِل من غير خَجَل أو وَجَل، وإن لم نجد سبيلاً إلى فصل يحتوي عليه عبارة، وهذا لِسِرٍّ وهو أن الأسباب المتقدمة على العلوم الضرورية لا يرتبط به ارتباط / العلم الضروري بالمنظور فيه، [٤٨/ب] فلم يقدح الذهول عن تفصيل أسبابه التي يتقدم عليه في مستقر العادة.

الشبهة الرابعة عشرة:

قالوا: إذا أظهر مدعي النبوة أمراً خارقاً للعادة بين أظهر قوم فإنه لا سبيل لهم إلى معرفة أنه خارق للعادة، لأنه من الممكن أن يكون أمثال ما أتى به في بعض أقطار الأرض عادةً، وقد يمكن أيضاً أن تطرد العادة به في بعض الأوقات، وإن لم يكن مطرداً في هذا الوقت، فلا يعلم انخراق العادة قطعاً.

والجــواب:

أنّا نقول: هذه شبهة ظاهرة الفساد، فإنا نعلم قطعاً أن فلق البحر، وقلب العصا حية، وإحياء الموتى، وإبراء الأكمه والأبرص، وانشقاق القمر لا يدخل شيء من ذلك في مقدور البشر، وإنه لم يظهر ذلك في وقت من الأوقات، ولو ظهر ذلك لنُقِل نقلاً متواتراً، لأن ظهور الأشياء الخارقة للعادة يتوفر الدواعي على نقلها، وإشاعتها، وفي عدم نقلها أدلُّ

---

(١) (أ): أن يكن.
(٢) (ب): اضطراره.

دليل على عدم وجودها، ومن أنكر هذا فقد أنكر ما لا ينكره إلا معانِد جاحد لِمَا يُدرَك بالضرورة.

ثم لو قدرنا ذلك معتاداً عند أمة من الأمم، في قطر من أقطار الأرض، فلا يكون ذلك مانعاً لِمَا أتى به النبي أن يكون خارقاً للعادة بالإضافة إلى مَن بُعِث إليهم، ووقع التحدي معهم، فسقط ما ذكروه[1].

الشبهة الخامسة عشرة:

قالوا: أنتم تُجوِّزون الإضلال على الله تعالى، فما يدريكم أن الله تعالى يُظهِر المعجزة على يد كاذب، وإذا جاز أن يُظهِر المعجزة على يد كاذب، وأن يُظهِر على يد الدجال وهو يدعي الإلـهية فَلأن يجوز أن يُظهِر على يد كذاب يدعي النبوة أولى، ومع هذا الاحتمال كيف يلزم اتباعه، وقبول قوله!

والجـــواب:

أنّا نقول: إنما نجوِّز الإضلال على الله تعالى بشرط أن لا يقع على خلاف المعلوم، وبشرط أن لا يتناقض الدليل والمدلول، وبشرط أن لا يؤدي إلى التكذيب في القول، ونضرب لكل واحد منها[2] مثالاً:

فأما خلاف المعلوم، فمثل أن يُعلِم الباري تعالى أنه يرسل رسولاً / يهتدي به قوم، فلو أضلهم بذلك الدليل لوقع الأمر على خلاف المعلوم، وذلك مستحيل. [٤٩/أ]

(١) قارن بالشهرستاني: في نهاية الإقدام، ص ٤٣٦، ٤٣٨ ـ ٤٣٩ حيث نجد نفس الشبهة وردها بألفاظ قريبة من هنا.

(٢) في النسختين: منهما، ولعل الأصح كونه: منها.

وأما تناقض الدليل والمدلول فهو مثل أن يدل قرينة الدلالة على شيء، فلا يجوز أن يختلف، فإنها إذا دلت على شيء فلا يجوز أن يدل على خلافه، كنصب دلالة الوحدانية ليدل على الشرك.

وأما ما يؤدي إلى التكذيب فمثل أن يُخبِر الباري تعالى بأنه يرسل رسولاً يهتدي به قوم، ثم يُضِل مَن بُعِث إليهم، فإنه ينقلب الصدق كذِباً، وذلك مستحيل. فإذا عَلَّم الباري صدق النبـي، وأخبر عن صدقه فقد صَدَّقه، ومن صدقه استحال أن يكذبه، فبان أن الإِضلال لا يجوز في هذه المواضع[1] كلها، بلى يجوز أن يضاف الإِضلال إلى الله تعالى على معنى: أنه يخلق ضلالاً في قلب شخص، ولكن بشرط أن لا يؤدي إلى مستحيل، فإذا أدى إلى مستحيل لم يفعله لاستحالته، وتناقضه. وإظهار المعجزة على يد الكذابين من هذا القبيل المستحيل، فلهذا قلنا: إنه لا يجوز، فبطل ما قالوه.

وإنما جاز أن يظهر خرق العادة على يـد من يدعي الإِلـٰهيـة كالدجال، وذلك لأن سِمَةَ الحدَث ظاهرة عليه، وعلامة النقص لازمة له، فإنه لا يستريب ذُو لُبّ أنه مخلوق، وإن ظهر على يده ما يَظهر على يد النبـي من خرق العادة، لأن أمارات الحدَث عليه لائحة، وعلامة النقص له واضحة، وقد نبه الرسول ﷺ على ذلك في قوله عند ذكر الدجال[2]:

---

(١) (أ): الموضع.

(٢) ولم أجد الحديث بلفظه المذكور هنا، وإنما أقرب ما وجدته من الأحاديث الواردة في الدجال وأوصافه مـا أخرجـه البخاري (١٠٣/٨) في الفتن، بـاب ذكر الـدجال و(١٧٢/٨) في التوحيد، باب «وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي» بلفظ: «مَا بُعِث نَبِـيٌّ إِلَّا أَنْذَرَ أُمَتَهُ الْأَعْوَرَ الْكَذَّابَ، أَلَا إِنَّهُ أَعْوَرُ وَإِنَّ رَبَّكُمْ لَيْسَ بِأَعْوَرَ، وَإِنَّ بَيْنَ عَيْنَيْهِ مَكْتُوبٌ: كَافِرٌ» وأخرجه أيضاً مسلم (٢٢٤٨/٤) في الفتن، باب ذكر الدجال. =

«وَلَٰكِنَّ الْهَلَكَ كُلَّ الهَلَكِ أَنَّهُ أَعْوَرُ وَرَبُّكُمْ لَيْسَ بِأَعْوَرَ» أي هلك الدجال وحزبه، وبيان كذبه أنه أعور، لأنه لو التبس على الناس من أمره ما التبس عليهم عيبُ العور لظهوره، لأن الإلـه لا يكون أعور، بل يكون مُنَزَّهاً عن كل عيب، عيب العور وغيره، فجاز أن يخرق على يده العادة، لِاستحالة حاله، (وتبين)[1] محاله، إذ يستحيل أن يكون الإلـه مُتَّصفاً بهذه الحالة، فلا يلتبس حاله بخرق العادة.

وأما خرق العادة على يَدِ مَنْ يَدَّعِي النبوة كاذباً فإنما لم يجز، لأنه [٤/ب] لا / يستحيل مع خرق العادة أن يكون صادقاً، فيقع اللبس، فوقع الفرق بينهما[2].

الشبهة السادسة عشرة[3]:

قالوا: عددتم إحياء الموتى من جملة المعجزات الخارقة للعادات، وأنتم تزعمون: أن كل مَيِّت يُوضَع في قبره، فإن الباري يُحييه، ويسأله منكر ونكير، وهذا ينافي ما ادعيتموه من أن إحياء الموتى خارق للعادة.

= قال الحافظ ابن حجر في «الفتح» ١٣/٩٦ في شرح أحاديث الباب: «إنما اقتصر على ذلك ــ أي عيب العور ــ مع أن أدلة الحدوث في الدجال ظاهرة، لكون العور أثر محسوس يدركه العالِم والعامي ومن لا يهتدي إلى الأدلة العقلية، فإذا ادعى الربوبية وهو ناقص الخِلْقة ــ والإلـه يتعالى عن النقص ــ علم أنه كاذب».

(١) (ب): تبيين.

(٢) انظر أيضاً: الجويني: الإرشاد، ص ٣٢٧ ــ ٣٢٨؛ الغزالي: الاقتصاد، ص ١٢٢ ــ ١٢٤؛ الشهرستاني: نهاية الإقدام، ص ٤٣٦، ٤٤٠ ــ ٤٤٢؛ الرازي: الأربعين، ص ٣٢٣ ــ ٣٢٤، البزدوي: أصول الدين، ص ٩٧ ــ ٩٨.

(٣) في النسختين: الشبهة السادس عشرة.

والجـواب:

أن هذه من أوهى شبهكم الضعيفة الركيكة، فإن إحياء الموتى الخارق للعادة هو الذي يُوجَد عياناً ومشاهدة، وإحياء الله تعالى الميت في قبره غيرُ مُعاينٍ ولا مُشاهَد، فبان الفرق.

وأن من زعم: أن عيسى عليه السلام حين أشرف على مقبرة دارسةٍ، وقبض على حثوة من التراب، وقال: «هذا كعب سام بن نوح، وإن شئتم أحييته لكم، وضرب المقبرة بهراوة معه، فقام ينفض التراب عن وجهه ولحيته»[1]، فمن زعم أن ذلك ليس بخارق للعادة فقد أنكر الضرورات، وبدائه المعقولات، والتحق بالسوفسطائية في إنكارهم الضرورات، وإلحاق الحِسِّيَّات بالخيالات في المنامات.

فبان أن هذه شبهة فاسدة باردة، وتمويه باطل، لا أصل له، ولا حاصل.

وإنما استوفينا إبطال شبههم مع ظهور فساد أكثرها، عناية بتمهيد قواعد هذا الفصل، إذ يتمهد بتمهيد قواعده قواعد الشرائع، والنبوات،

---

(١) ذكر الإمام أبو جعفر بن جرير من طريق علي بن زيد بن جُدْعان عن يوسف بن مِهران عن ابن عباس أنه قال: «قال الحواريون لعيسى بن مريم: لو بعثتَ لنا رجلاً شهد السفينة، فحدثنا عنها. قال: فانطلق بهم حتى أتى إلى كثيب من تراب، فأخذ كفاً من ذلك التراب بكفه، فقال: أتدرون ما هذا؟ قالوا: الله ورسوله أعلم. قال: هذا قبر حام بن نوح. قال وضرب الكثيب بعصاه، وقال: قم بإذن الله، فإذا هو قائم ينفض التراب عن رأسه قد شاب. فقال له عيسى عليه السلام: هكذا هلكت؟ قال: لا، ولكني مِتُّ وأنا شاب، ولكني ظننتُ أنها الساعة، فَمِن ثَمَّ شِبْتُ...»، ثم حدث لهم عن السفينة، وما جرى فيها. وقال ابن كثير بعد أن ذكر هذا الخبر: «وهذا أثر غريب جداً». (ابن جرير الطبري: تاريخ الرسل والملوك، طبعة دار المعارف الثالثة ١/١٨١ ـ ١٨٢؛ ابن كثير: البداية والنهاية ١/١١٦).

وينبني عليه أركان الأحكام الشرعيات التي يتعلق بها خير العاجل، وثواب الآجل، فالله تعالى (ينفع به)[1] كل قارىء، وسامع، وقائل، إنه الجَواد ـ مع عدم الوسائل ـ، المُجِيب لكل داعٍ، وسائلٍ.

□ □ □

---

(١) (ب): ينتفع به.

الفصل الثامن

في الرد على اليهود

إعلم ـ أيدك الله (تعالى)[1] بتوفيقه ـ أن الكلام ينقسم معهم إلى قسمين:

أحدهما: جواز النسخ[2].

والثاني: إثبات نبوة عيسى ومحمد عليهما السلام.

أما القسم الأول: فقد اتفقت اليهود قاطبة على عدم جواز النسخ، واختلفوا:

---

(١) زيادة في (ب).

(٢) النسخ في اللغة: قد يطلق بمعنى الإزالة، ومنه يقال: نسخت الشمسُ الظل أي أزالته، ونسخت الريحُ أثر المشي، ونسخ الشيب الشباب إذا أزاله.
وقد يطلق بمعنى نقل الشيء وتحويله من حالة إلى حالة مع بقائه في نفسه، كنسخ الكتاب، ومنه قوله تعالى: ﴿إِنَّا كُنَّا نَسْتَنْسِخُ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ (الجاثية: ٢٩).
وفي الاصطلاح: رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متأخر.
وقيل: هو الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتاً به مع تراخيه عنه.
انظر معنى النسخ في الاصطلاح: شرح العضد ٢/١٨٥ ـ ١٨٦؛ المستصفى ١/١٠٧ ـ ١٠٨؛ الإحكام، للآمدي ٢/٢٣٨ ـ ٢٤٠؛ شرح الكوكب المنير ٣/٥٢٦ ـ ٥٢٧؛ فواتح الرحموت ٢/٥٣ ـ ٥٤.

فذهبت طائفة إلى أنه لا يجوز عقلاً، وإذا لم يجُز عقلاً لم يَرِد شرعاً[1].

[٥٠/أ] وذهبت طائفة إلى أنه يجوز عقلاً إلا أنه / لا يجوز توقيفاً، وهؤلاء هم (الشَّمْعَنِيَّةُ)[2] منهم.

وذهبت طائفة أخرى إلى أنه يجوز عقلاً وشرعاً، إلا أن اللَّه تعالى لم يبعث نبياً بعد موسى (عليه السلام)[3]، وهؤلاء هم العنانية[4].

---

(١) وهم معظم اليهود على ما قاله الجويني: في الإرشاد، ص ٣٣٨.

(٢) في النسختين: السمعية، اعتمدت في التصحيح على التمهيد، ص ١٦٠؛ وغاية المرام، ص ٣٤١.

الشَّمْعَنِيَّةُ: إحدى فرق اليهود، ويسميها ابن حزم في (الفصل ١/١٧٨): «الأَشْعَنِيَّةُ»، وهم الربانية، ويطلق عليهم أيضاً لقب «الفريسيين»، وهم القائلون بأقوال الأحبار والمؤمنون بما جاء في أسفار التلمود التي ألّفها علماء هذه الفرقة وفقهاؤها. ويؤمنون بالبعث ويزعمون أن الصالحين من الأموات سينتشرون في هذه الأرض ليشتركوا في مُلك المسيح المنتظر الذي ينقذ الناس ويدخلهم في ديانة موسى. وهذه الفرقة من أهم فرق اليهود، وقيل إنها تكونت في عهد يوناثان الذي كان صَدِيقاً لداود عليه السلام.

ويتفق المؤلف هنا مع الباقلاني في نسبة هذا الرأي إلى هذه الفرقة، إلا أن الآمدي في (غاية المرام، ص ٣٤١؛ والإحكام ٢/٢٤٥)؛ وابن النجار الحنبلي في (شرح الكوكب المنير ٣/٥٣٣)؛ وأمير بادشاه في (تيسير التحرير ٣/١٨١) من القدماء؛ ود. مصطفى زيد: في (النسخ في القرآن الكريم، ص ٢٧)؛ ود. محمد فرغلي: في (النسخ بين الإثبات والنفي، ص ٩٩) من المحدثين ينسبون إلى هذه الفرقة عكس ما نجده هنا. (انظر عن هذه الفرقة وآرائها: التمهيد، ص ١٦١؛ الفصل ١/١٧٨؛ غاية المرام، ص ٣٤١؛ الأسفار المقدسة، ص ٥٥ ـ ٥٦).

(٣) زيادة في (ب).

(٤) العنانية (القراءون): أحدث الفرق اليهودية جميعها، أنشأها عنان بن داود أحد علماء اليهود في أواخر القرن الثامن بعد الميلاد في عهد الخليفة العباسي أبي جعفر المنصور. وهم يخالفون سائر فرق اليهود في السبت والأعياد، وينهون عن أكل الطير والسمك، والجراد، ويصدقون عيسى عليه السلام في مواعظه وإرشاداته، ويقولون: إنه من بني إسرائيل المتعبِّدين بالتوراة، والمستجيبين لموسى عليه السلام، إلا أنهم لا يقولون=

وذهبت طائفة إلى أن محمداً (صلى اللّه عليه وسلم)[1] نبي مبعوثٌ، ولكن إلى العرب وهم بنو إسماعيل، لا إلى بني إسرائيل! وهؤلاء هم العِيَسوية[2].

فأما البرهان على جواز النسخ

فنقول: إنما قلنا ذلك، لأنه يجوز أن يكون المأمور به حسناً في زمان قبيحاً في زمان آخَر، فالباري تعالى يأمر في كل زمان على قدر ما تقتضيه المصلحة، فإن تصرف الباري في عباده بالأوامر والنواهي بمنزلة تصرف الحكيم في حق المريض، فإنه يأمره مرة بشرب الأدوية لِمَا لَه فيها من المصلحة، وينهاه عنها في حالة الصحة لِمَا له فيها من

= بنبوته ورسالته. ويتمسكون بما جاء في العهد القديم وحده، ولا يعتبرون بأحكام التلمود وتعاليم الربانيين.

وقد نجد عند الآمدي في (غاية المرام، ص ٣٤١؛ والأحكام ٢/٢٤٥)؛ وابن النجار: في (شرح الكوكب المنير ٣/٥٣٣)؛ وأمير بادشاه: في (تيسير التحرير ٣/١٨١)؛ ود. علي حسن العريض: في (فتح المنان في نسخ القرآن، ص ١٤٣) أن هذه الفرقة تُحيل النسخ سمعاً وتجوِّزه عقلاً.

(انظر عن هذه الفرقة وآرائها: ابن حزم: الفصل ١/١٧٨؛ الشهرستاني: الملل والنحل ٢/٢٠؛ الرازي: اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، ص ٨٢؛ د. علي عبدالواحد وافي: الأسفار المقدسة في الأديان السابقة للإسلام، ص ٦١ ــ ٦٣).

(١) زيادة في (ب).

(٢) العِيسَوِيَّةُ: فرقة من اليهود، أتباع أبـي عيسى إسحاق بن يعقوب الأصفهاني، ظهر أبو عيسى أيام الخليفة أبـي جعفر المنصـور، واتبعه يهـود كثير، وادّعـوا له آيـات ومعجزات. وزعم هو أنه نبـي بعث ليخلِّص بني إسرائيل من أيدي الأمم العاصين. وهو لا يعترف بأحكام التلمود، وأدخل تعديلات على الأحكام اليهودية المستمدة من التـوراة نفسها. (انـظر عن هذه الفـرقة وآرائهـا: ابن حـزم: الفصـل ١/١٧٩؛ الشهرستاني: الملل ٢/٢٠ ــ ٢١؛ الرازي: اعتقادات الفرق، ص ٨٣؛ التفتازاني: حاشيته على شرح العضد ٢/١٨٨؛ د. علي وافي: الأسفار، ص ٦٣).

المفسدة[1]. وكذلك الراعي الذي يشفق على رعيته، فإنه ينقلهم في كل وقت إلى ضرب من السياسة غير الضرب الأول، لِمَا في ذلك من المصالح، وكذلك الوالد يسوس ولده في وقت باللطف، وفي وقت آخر بالعنف على قدر ما يرى في ذلك من المصلحة.

وكذلك ما وقع فيه النزاع من نسخ الأحكام في الشرائع على هذا الحد، فإنه لا خفاء (أن)[2] في تحريم الخمر في حق أمة محمد ﷺ من المصلحة ما ليس في حق غيرهم، فإن الأمم الخالية والقرون الماضية كانت أعمارهم طويلة، فأبيح لهم شرب الخمر، لأنهم إن ضيعوا بعض أعمالهم في الشرب والسكر قدروا أن يستدركوا ما فاتهم من الأوقات الضائعة لطول أعمارهم. فأما هذه الأمة، فإن أعمارهم قصيرة، فلو أبيح لهم شرب الخمر والسكر مع قصر أعمارهم لم يمكنهم أن يستدركوا ما فاتهم من أوقات ضائعة لقصر أعمارهم. فبان أن إباحتها في حقهم مفسدة، كما كان إباحتها في حق من قبلهم مصلحة[3]، وهذا ظاهر لا إشكال فيه.

---

(١) قارن بالباقلاني في التمهيد، ص ١٨٥؛ والآمدي في غاية المرام، ص ٣٥٨؛ والإحكام ٢٤٦/٣؛ والقاضي العضد في شرح العضد ١٨٨/٢؛ وأمير بادشاه في تيسير التحرير ١٨٢/٣.

(٢) زيادة في (أ).

(٣) كيف تكون إباحة شرب الخمر مصلحة للذين كانوا قبلنا، مع ما فيها من مفاسد جسيمة كإزالة العقل، وإذهاب المال، وإحداث العداوة والبغضاء بين الناس. وهي أمور تتعارض مع مقاصد الشرائع التي جاءت للمحافظة على الكليات الست، ومنها العقل(*). =

(*) وللتفصيل انظر: الشيخ محمد بخيت المطيعي: القول المفيد، ص ٩٩ ـ ١٠١.

وكذلك لا خفاء بين تحليل نكاح البنات والأخوات، في زمان آدم (عليه السلام)[1]، وتحريمه في زمان غيره، فإنه لو حُرِّم نكاح البنات والأخوات في زمان آدم (عليه السلام)[1] لانقطع التناسل والتوالد بخلاف زمان / مَن بعده، فإنه لا يؤدي إلى ذلك[2]. [٥٠/ب]

فبان أن المصالح تختلف باختلاف الأوقات والأزمان، وأنه ليس من ضرورة أن تكون مصلحة، أو مفسدة في زمان أن تكون مصلحة أو مفسدة في كل زمان، فبان وجه جواز النسخ.

فإن قالوا: لو جاز أن ينهي عما أمر به، أو يأمر بما ينهى عنه لكان ذلك يؤدي إلى سفه، إما لأمره بالفساد، أو لِنهيه عن الصلاح، أو لأن

= يقول عزالدين بن عبدالسلام في «قواعد الأحكام في مصالح الأنام» (٣٧/١): «المفاسد ثلاثة: أحدها ما يجب درؤه، فإن عظمت مفسدته وجب درؤه في كل شريعة، وذلك كالكفر والزنا وإفساد العقول».

ويقول في موضع آخر (٨٤/١): «وأما مفسدة الخمر فبإزالتها العقول، وما تحدثه من العداوة والبغضاء والصد عن ذكر الله. . .».

ويقول العلامة الآلوسي في «روح المعاني» (١١٤/٢): «وبالجملة لو لم يكن فيها ـ أي الخمر ـ سوى إزالة العقل، والخروج عن الاستقامة لكفى، فإنه إذا اختل العقل حصلت الخبائث بأسرها، ولذلك قال ﷺ: «اجتنبوا الخمر، فإنها أم الخبائث»، ولم يثبت أن الأنبياء عليهم السلام شربوها في وقت أصلاً».

ونقل الإمام القرطبي في «الجامع لأحكام القرآن» (٢٨٧/٦) عن الأصوليين أنهم «قالوا: إن السكر حرام في كل شريعة، لأن الشرائع مصالح العباد، لا مفاسدهم، وأصل المصالح العقل، كما أن أصل المفاسد ذهابه، فيجب المنع من كل ما يذهبه، أو يشوشه». انظر أيضاً: ٢٠٢/٥ ـ ٢٠٣ من تفسيره.

(١) زيادة في (ب).

(٢) قارن بالشهرستاني: في نهاية الإقدام، ص ٥٠١؛ والآمدي: في الأحكام ٢٤٧/٣؛ والعضد: في شرح المختصر ١٨٨/٢؛ وأمير بادشاه: في تيسير التحرير ١٨٢/٣؛ والهندي: في إظهار الحق، ص ٣٠٢.

الأمر بالشيء يدل على أنه مراد، والنهيَ يدل على أنه مكروه، فيؤدي إلى أن يكون الشيء الواحد مراداً مكروهاً، وذلك متناقض[1].

قلنا: هذا لا يستقيم، لأن النهي بعد الأمر أو الأمر بعد النهي في غير وقته لا يؤدي ـ كما زعمتم ـ إلى سَفهٍ وتناقض، لأن الشيء قد يكون صلاحاً في وقت، فساداً في وقت، مثل الطاعة في وقت كصوم شهر رمضان، ومعصية في وقت آخر كصوم العِيدَيْن وأيام التشريق.

وكذلك قد يكون الشيء حسناً في وقت، قبيحاً في وقت آخر، فإن العلاج بالكيّ، والقطعَ حسن عند حدوث الأمراض المقتضية للعلاج، قبيحٌ عند الصحة والغنى عن العلاج.

ثم ما أنكرتم أن يكون النسخ، وتبديل الأمر بالنهي، والنهي بالأمر، والشرائع كالإيجاد والإعدام، والإحياء والإماتة، وإيلام الصحيح بعد اللَّذَاذَة، ونقض الجماد بعد التأليف، وتحريكه بعد التسكين، وتبييضه بعد التسويد، فإذا جاز هذا في هذه الأشياء كلها، فكذلك فيما وقع الخلاف فيه، ولا فرق بينهما[2].

ثم كيف يمكن اليهود إنكارُ جواز النسخ، وفي التوراة التي

---

(١) وينسب الباقلاني هذه الشبهة إلى العنانية، (التمهيد، ص ١٦٠، ١٨٤).

(٢) انظر نقض هذه الشبهة: الباقلاني: التمهيد، ص ١٨٤ ـ ١٨٨، حيث ينسبها إلى العنانية؛ والآمدي: غاية المرام، ص ٣٤١، ٣٤٩، ٣٥٧ ـ ٣٥٨؛ والإحكام ٢/٢٤٦، إلا أنه ينسب هذه الشبهة إلى الشمعنية كما سلفت الإشارة إلى ذلك؛ والجرجاني: شرح المواقف، ص ٥٦٦؛ ود. مصطفى زيد: النسخ في القرآن الكريم، ص ٣٠ ـ ٣٥؛ ود. محمد فرغلي: النسخ بين الإثبات والنفي، ص ٩٩ ـ ١٠٥.

بأيديهم[١] «إن الملائكة الذين أتوا إبراهيم (عليه السلام)[٢] بالبشرى بولادة إسحاق وبهلاك قوم لوط أكلوا ما قُدِّم لهم من الخبز الفطير، والعجل المشوي، واللبن، والسّمن»[٣]، وأن هذا كان حلالاً لإبراهيم وأنتم تُحرِّمون أن يُؤكَل على مائدة واحدة لحمٌ ولبن.

وفي التوراة أيضاً: أن إبراهيم قال لأبـي مالك[٤] المَلِك عن سارة زوجته: إنها أختي، فلما علم أبو مالك أنها زوجته، قال له: ما رأيتُ إذ صنعت هذا الأمر؟ قال له إبراهيم: إني قلت ليس خوف / الله تعالى [٥١/أ] في هذا الموضع فتقتلوني بسبب زوجتي، وعلى الحقيقة أنها أختي بنتُ أبـي، ولكن ليست بنت أمي»[٥]، وهم يقرون بأنه تزوج أخته لأبيه، إذا لم تكن بنت أمه، وهذا حرام عندهم اليوم. وهذا تحقيق النسخ الذي ينكرونه[٦].

---

(١) إن التوراة التي بأيدي اليهود أي اليهود العبرانيين هي «التوراة العبرانية»، والتي بأيدي النصارى هي «التوراة اليونانية أو السبعينية». (انظر: مقدمة «شفاء الغليل فيما وقع في التوراة والإنجيل من التبديل»، ص ٢.

(٢) زيادة في (ب).

(٣) انظر: سفر التكوين ١٨: ٦ ــ ٨؛ وابن حزم: الفصل ١/٢٢١.

(٤) (أ): أبـي ملك.

(٥) انظر: سفر التكوين ٢٠: ٢ ــ ١٤. وأما مسألة هل كانت سارة أختاً لإبراهيم عليه السلام حقيقة، أم كانت أختاً له في الإسلام؟ انظر حول هذا الموضوع عبدالوهاب النجار: قصص الأنبياء، ص ٨٤ ــ ٩٣ هامش.

(٦) قال الشيخ رحمة الله الهندي في إظهار الحق، ص ٣٠٢:
«والنكاح بالأخت حرام مطلقاً في الشريعة الموسوية، عينية كانت الأخت أو علانية أو خفية، ومُساوٍ للزنا، والناكح ملعون، وقتل الزوجين واجبٌ». وفي سفر الأحبار ٢٠: ١٧:
«أي رجل تزوج أخته ابنة أبيه، أو أخته ابنة أمه، ورأى عورتها ورأت عورته فهذا عار=

وفي التوراة: أن عِمران بن فاهات بن لاوي تزوج (يوكابد)[1] بنت لاوي، فولدت له موسى وهارون ومريم عليهم السلام، فوالد موسى وهارون ـ بإقرارهم ـ تزوج عمته[2]، وهذا حرام عندهم اليوم[3]، وهذا تحقيق النسخ الذي ينكرونه[4].

وفي التوراة أيضاً: أن يعقوب عليه السلام تزوج أختين معاً[5]، وهذا حرام عندهم[6]، فهذا كله إثبات النسخ الذي ينكرونه[7].

= شديد، فيقتلان أمام شعبهما، وذلك لأنه كشف عورة أخته، فيكون إثمهما في رأسهما».
وفي الفقرة ٢٢ من الإصحاح ٢٧ من كتاب الاستثناء:
«يكون ملعوناً من يضاجع أخته من أبيه، أو أمه»، فلو لم يكن هذا النكاح جائزاً في شريعة آدم وإبراهيم عليهما السلام يلزم أن يكون الناس كلهم أولاد الزنا، والناكحون زناة، وواجب القتل، وملعونين، فكيف يظن هذا في حق الأنبياء عليهم السلام، فلا بد من الاعتراف بأنه كان جائزاً في شريعتهما ثم نسخ». بتصرف يسير. انظر: الفصل ٢٢٥/١.

(١) في النسختين: برحانه، اعتمدت في التصحيح على ا لتوراة.
(٢) النص في سفر الخروج ٦: ٢٠ «وأخذ عمرام يوكابد عمته زوجة له، فولدت له هرون وموسى». انظر أيضاً: العدد ٢٦: ٥٩.
(٣) وفي توراتهم الحالية تحريم نكاح الخالة والعمة: «عورة أخت أبيك لا تكشف، إنها قريبة أبيك. عورة أخت أمك لا تكشف، إنها قريبة أمك». (اللاويين ١٨: ١٢ ـ ١٣).
ونَصّت التوراة بعقاب من يفعل ذلك: «عورة أخت أمك، أو أخت أبيك لا تكشف، أنه قد عرى قريبته يحملان ذنبهما» (اللاويين ٢٠: ١٩).
(٤) انظر أيضاً: الفصل ١٨١/١؛ وإظهار الحق، ص ٢٤٧، ٣٠٣.
(٥) واسمهما: لِيئَة ورَاحيل بنتا لابان.
(انظر: سفر التكوين ٢٩: ١٥ ـ ٣٠).
(٦) وفي التوراة: «ولا تأخذ امرأة على أختها للضِرّ لتكشف عورتها معها في حياتها» (اللاويين ١٨: ١٨).
(٧) وانظر أيضاً: ابن حزم: الفصل ١٨١/١، ٢٣٠ ـ ٢٣١؛ ابن كثير: تفسير القرآن العظيم ١٥١/١؛ عبدالعلي محمد بن نظام الدين الأنصاري: فواتح الرحموت ٥٦/٢؛ رحمة الله الهندي: إظهار الحق، ص ٣٠٣، ٥٧٠ ـ ٥٧١.

فإن زعموا أن ذلك لم يكن حلالاً فقد نسبوا الأنبياء عليهم السلام إلى الأنكحة الفاسدة، والوطء المحرم، والولادات الخبيثة، وحاشا الأنبياء من ذلك.

وإن قالوا: لم يكن حراماً، فقد ثبت النسخ الذي أنكروه، وبان أنه يجوز نسخ الأمر بالنهي، والنهي بالأمر، ونسخ الشرائع بعضها ببعض[1].

البرهان الثاني

أنّا نقول: إن (بنينا)[2] على أن أفعال الباري تعالى غير معللة فيفعل ما يشاء، ويحكم ما يريد.

وإن قلنا إن أفعاله معللة فيجوز أن يكون الباري تعالى قد سبق في علمه في الأزل أن هذا الفعل حسن في هذا الزمان فأمر به، وقبيح في غيره ونهى عنه[3].

البرهان الثالث

إنه يجوز خُلُوُّ الأزمان كلها عن الفعل، فكذلك بعض الأزمان، وإذا جاز خلو زمان موسى وعيسى عليهما السلام عن الفعل فكذلك زمان محمد ﷺ، ولا فرق، ولا يقتضي ذلك البداء على الله تعالى، على ما سنبين في الجواب عن شبههم.

---

(١) انظر: د. مصطفى زيد: النسخ في القرآن الكريم، ص ٣٦ ــ ٤٠.
(٢) (ب): بينا.
(٣) قارن بالشهرستاني في نهاية الإقدام، ص ٥٠٠؛ والآمدي: في غاية المرام، ص ٣٥٨؛ وفي الأحكام ٢/٢٤٥ ــ ٢٤٦؛ والباقلاني في التمهيد، ص ١٨٤ ــ ١٨٦؛ وعبدالعلي الأنصاري في فواتح الرحموت ٢/٥٦.

وأما شبههم

وأما شبهة من ذهب منهم إلى أن النسخ لا يجوز عقلاً[1] فتمسكوا بشبهتين:

الشبهة الأولى:

أن النسخ يدل على البَداء[2]، والبداء لا يجوز على الله تعالى، لأن البداء إنما يجوز على من لا يعلم عواقب الأمور، والله تعالى عالم بالعواقب، فيستحيل في حقه أن يأمر بشيء ثم / ينهى عنه. [٥١/ب]

---

(١) وهم معظم اليهود.

(٢) البداء: قال الآمدي في الإحكام ٢/٢٤١: «واعلم أن البداء عبارة عن الظهور بعد الخفاء، ومنه يقال: بدا لنا سور المدينة بعد خفائه، وبدا لنا الأمر الفلاني، أي ظهر بعد خفائه، وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿وَبَدَا لَهُمْ مِنَ اللَّهِ مَا لَمْ يَكُونُوا يَحْتَسِبُونَ﴾ (الزمر:٤٧)، ﴿بَلْ بَدَا لَهُمْ مَا كَانُوا يُخْفُونَ مِنْ قَبْلُ﴾ (الأنعام:٢٨)، ﴿وَبَدَا لَهُمْ سَيِّئَاتُ مَا عَمِلُوا﴾ (الجاثية:٣٣). وحيث كان النسخ يتضمن الأمر بما نهى عنه، والنهي عما أمر به على حدة وظن أن الفعل لا يخرج عن كونه مُستلزِماً لمصلحة أو مفسدة، فإن كان مستلزماً لمصلحة فالأمر به بعد النهي عنه على الحد الذي نهى عنه إنما يكون لظهور ما كان قد خفي من المصلحة، وإن كان مستلزماً لمفسدة فالنهي عنه بعد الأمر به على الحد الذي أمر به إنما يكون لظهور ما كان قد خفي من المفسدة، وذلك عين البداء».

والفرق بين النسخ والبداء واضح، قال الشيرازي: «إن البداء أن يَظهر له ما كان خفياً، ونحن لا نقول فيما ينسخ أنه ظهر له ما كان خافياً عليه، بل نقول: إنه أمر به وهو عالم أنه يرفعه في وقت النسخ وإن لم يطلعنا عليه، فلا يكون ذلك بداء» (التبصرة، ص ٢٥٣).

وانظر الفرق بين النسخ والبداء: الباقلاني: التمهيد، ص ١٨٦ ــ ١٨٨؛ القاضي عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة، ص ٥٨٣ ــ ٥٨٥؛ الخياط: الانتصار، ص ٩٣ ــ ٩٥؛ البغدادي: الفرق بين الفرق، ص ٥٠ ــ ٥٢؛ الجويني: الإرشاد، ص ٣٤١؛ الشهرستاني: نهاية الإقدام، ص ٤٩٩ ــ ٥٠٣؛ الآمدي: غاية المرام، ص ٣٥٧ ــ ٣٥٩؛ ابن النجار الحنبلي: شرح الكوكب المنير ٣/٥٣٦ ــ ٥٣٧؛ د. مصطفى زيد: النسخ في القرآن الكريم، ص ٢٠ ــ ٢٢.

والجــواب:

أنّا لا نسلم أن النسخ يدل على البداء، لأن الباري تعالى خلق الأشياء، وعلم قبل خلقها مقادير صلاحها وفسادها، ثم أمر بها وهي مصلحة، ونهى عنها وهي مفسدة في سابق علمه.

فإن قالوا: الحَسَن يكون حَسَناً على الإطلاق، والقبيح يكون قبيحاً على الإطلاق.

قلنا: لا نسلم، فإنا قد بينا بالشواهد العقلية من كون الدواء مصلحة في وقت، مفسدة في وقت آخر. وكذلك اللطف والعنف مصلحة في وقت، مفسدة في وقت آخر، وكذلك سائر السياسات فإنها تكون تارة مصلحة، وتارة مفسدة على قدر الأوقات والأحوال. وما ذلك إلا كما أن الله تعالى ينقل الصبي من الصبوة إلى الشيبة، والكهولة، والشيخوخة، وكذلك ينقل الإنسان من الصحة إلى المرض، ومن المرض إلى الصحة، ومن الحياة إلى الموت إلى غير ذلك. ولا يقال إن الباري تعالى بدا له، فكذلك فيما وقع الخلاف فيه[1].

الشبهة الثانية:

قالوا: لو قلنا يجوز النسخ لأدى ذلك إلى تعجيز الباري (تعالى)[2]

---

(١) انظر في الرد على هذه الشبهة: الباقلاني: التمهيد، ص ١٨٤ ــ ١٨٨؛ إمام الحرمين الجويني: الإرشاد، ص ٣٤٠ ــ ٣٤١؛ عبدالقاهر البغدادي: أصول الدين، ص ٢٢٦ ــ ٢٢٧؛ الغزالي: الاقتصاد، ص ١٢٨؛ الشهرستاني: نهاية الإقدام، ص ٥٠١ ــ ٥٠٣؛ الرازي: المحصول ج ١، ق ٤٥٢/٣ ــ ٤٥٣؛ الآمدي: غاية المرام، ص ٣٥٨؛ والإحكام ٢٤٦/٢؛ أمير بادشاه: تيسير التحرير ١٨٢/٣؛ عبدالعلي الأنصاري: فواتح الرحموت ٥٥/٢؛ د. مصطفى زيد: النسخ في القرآن الكريم، ص ٣٠ ــ ٣١.

(٢) زيادة في (ب).

عن تعريف عباده تأبيد الشرائع، وذلك أن الباري تعالى لا يخلو: إما أن يقول لنا (مثلاً)[1]: «تمسكوا بالسبت أبدا»، أو «تمسكوا بالسبت» ويطلق.

فإن قال[2]: «تمسكوا بالسبت (أبدا)[3]»، وقرن أمره بالتأبيد، فلو جاز نسخه لأدى ذلك إلى أن لا يُتَصور أن الباري تعالى يُعرِّفنا تأبيد شريعته، لأن أَدَلَّ الألفاظ على التأبيد قوله «أبدا».

فإن قال[4]: «تمسكوا بالسبت»، فأطلق الأمر ولم يقيده فلا يخلو: إما أن يقال إن الباري تعالى أراد منا العبادة على الدوام، أو لم يرد، فإن أراد منا العبادة على الدوام فإنه يصير بمنزلة ما لو صرح بالتأبيد.

وإما أن يقال: إنه لم يرد منا العبادة مطلقاً، فيؤدي إلى أن يعرض الباري تعالى عباده لاعتقاد الجهل، وذلك محال[5].

والجواب:

قولهم: النسخ يؤدي إلى تعجيز الباري عن تعريف عباده تأبيد الشرائع.

---

(١) زيادة في (أ).

(٢) (أ): قالوا.

(٣) ساقط من (ب).

(٤) في النسختين: قالوا.

(٥) قارن عرض هذه الشبهة بما في التمهيد، ص ١٧٦؛ والإحكام للآمدي ٢/٢٤٨؛ وفي المحصول ج ١، ق ٣/٤٤٧ ــ ٤٥٠؛ وفي فواتح الرحموت ٢/٥٧؛ وفي شرح المواقف، ص ٥٦٦.

قلنا: هذا ليس بصحيح، فإن قوله: «تمسكوا بالسبت أبدا»[1] إنما أراد بالتأبيد ما لم يُظهِر المعجزاتِ / على يَدَيْ مَن يدعو إلى نسخه، لأنه [٥٢/أ] قد قيد في العقول وجوب تصديق من جاء بمعجزة، وظهر أعلام النبوة على يَدَيْه، كما قيد فيها سقوط فرض العمل (بالشريعة)[2] بالعجز، والنزع، والموت، والعدم بلا خلاف، فوجب أن يكون معنى «أبدا» ما لم يظهر من يدعو إلى نسخه، وإن لم يكن ملفوظاً به، كما كان معناه: ما دمتم أحياء، ولم تموتوا، ولم تعجزوا.

ونظير ما وقع الخلاف (فيه)[3] قولهم: لأخلدنه في الحبس أبدا، أي ما دام حياً، أو يؤدي ما عليه، أو ما لم يرجع عن جرمه، فكذلك ها هنا.

---

(١) قال الإمام الفخر الرازي في المحصول ج ١، ق ٣/٤٥٧ ـ ٤٦٠: «لفظ» التأبيد ـ في التوراة ـ قد جاء للمبالغة دون الدوام في صور:
إحداها: قوله في العبد: «إنه يَستَخدم ست سنين ثم يَعْتِق في السابعة، فإن أبى العتق فَلْتُثْقَب أذنُه ويستخدم أبداً». (الخروج ٢١: ٢ ـ ٧؛ التثنية ١٥: ١٢ ـ ١٨).
وثانيها: قيل في البقرة التي أمِروا بذبحها: «يكون ذلك سُنَّة أبداً». (التثنية ٢١: ١ ـ ٩) ثم انقطع التعبد بذلك عندهم.
وثالثها: أمروا في قصة دم «الفِصح» بأن يذبحوا الجمل، ويأكلوا لحمه ملهوجاً، ولا يكسروا منه عظماً، ويكون لهم هذا سُنّة أبداً». (التثنية ١٦: ١ ـ ١٢) ثم زال التعبد بذلك.
ورابعها: قال في السفر الثاني: «قَرِبوا إليَّ كل يوم خروفَيْن، خروفاً غدوة، وخروفاً عشية، قرباناً دائماً لاحِقاً بكم». (الخروج ٣١: ٣٨ ـ ٤٠).
ففي هذه الصور وُجِدت ألفاظُ التأبيد، ولم تدل على الدوام، فكذا ما ذكرتموه. والله أعلم. اهـ.
(٢) في النسختين: بالعمل، اعتمدت في التصحيح على «التمهيد» للباقلاني، ص ١٧٧.
(٣) ساقط من (ب).

ولهذا إذا قيل لكم في التـوراة بعد ذكـر إسرائيـل وإسحاق: «وأورثْتَهم[1] جميعَ الأرض التي وعدتَهم بها[2]، ويملكونها أبداً»[3]، وهم ما ملكوها أبداً، بل أخرِجوا منها مذ أكثر من ألف عام حملتم الخبر على التخصيص، وإذا جاز لكم تخصيص الخبر الذي لا يجوز على الله تعالى فيه الكذب أصلاً فَلأن يجوز تخصيص الأمر إذا دلّ على ذلك برهان كان ذلك أولى.

فأما إذا قال: «تمسكوا بالسبت»، وأطلق الأمر، فلا نقول إنـه يقتضي التكرار بحال، ولوقَدّرنا أنه يقتضي التكـرار ولكن بشرط أن لا يظهر فساده ونسخه، لأنه إذا جاز أن يكون مقيداً بالعجز والعدم والموت جاز أن يكون مقيداً بعدم النسخ، ومشروطاً بعدم المانع.

قولهم: إن العلم بتأبيد الشرائع لا يتصور!

فنقول: لا نسلم، بل يتصور أن يوجد ذلك بقرينة دالة، إما قرينة مقال، مثل أن يقول: «لا نبـي بعدي، وإن شريعتي لا تُنْسَخ إلى قيام الساعة»، أو قرينة حال، وقرائن الأحوال لا يمكن التعبير عنها، بل يضِيق نطاق النطق عن بيانها، مثل خَجَل الخَجِل، ووجَل الوَجِل، ونشطة النمل، فـإنا نعلم هذه الأشياء كلها ضرورة بقرينة الحال، فكذلك ها هنا[4].

---

(1) في النسختين: وأورثهم، والتصحيح من الفصل ١/٢٥٨.

(2) في النسختين: وعدته بها، والتصحيح من الفصل ١/٢٥٨.

(3) سفر الخروج ٣٢:١٣. والنص الحالـي في توراة النصارى: «اذكر إبراهيم وإسحاق وإسرائيل عبيدَك الذين حلفت لهم بنفسك وقلت لهم: أكثر نسلكم كنجوم السماء وأعطي نسلكم كل هذه الأرض التي تكلمت عنها **فيملكونها إلى الأبد**».

(4) قـارن بالبـاقلاني في التمهيـد، ص ١٧٦ ــ ١٧٨؛ والرازي في المحصـول ج ١، ق ٣/٤٥٣ ــ ٤٦٠؛ الآمدي في الإحكام ٢/٢٤٨، ٢٥٠؛ وعبدالعلي في فـواتح الرحموت ٢/٥٧؛ والجرجاني في شرح المواقف، ص ٥٦٦ ــ ٥٦٧.

وأما شبهة من ادعى[1] أنه جائز عقلاً إلا أنه لا يجوز توقيفاً، فتمسكوا بأن قال موسى: «تمسكوا بالسبت ما دامت السماوات والأرض»، أو «ملتي دائمة ما دامت السماوات والأرض»[2].

والجـــواب:

إن هذا لم يصح عن موسى، ثم هذا معارِض بقول بعض البراهمة / أنه لا نبـي بعد نبيهم[3]، ودعواهم في ذلك مثل ما تَدّعون. [٥٢/ب]

فإن قلتم: نقله إلينا أهل الحجة، فكذلك يقولون مثل قولكم، فما وجه ترجيح نقلكم على نقلهم، ولا سبيل لكم إلى ذلك، فإنكم لا يمكنكم أن تَدّعوا شيئاً إلا ادَّعَوْا مِثله.

ثم لا سبيل لكم إلى تبيين وجه صحة نقلكم، لأنكم لا إسناد لكم، كما ليس[4] لهم ذلك، وإنما الإسناد المتصل الذي يحفظ الشرائع من خاصة ملة الإسلام، دون غيرها من سائر الملل.

والدليل على عدم صحة نقلكم من وجهين:

أحدهما: أن هذا النقل لو كان صحيحاً لكانت اليهود قد حاجّت به

---

(١) وهم الشمعنية كما سلفت الإشارة إلى ذلك.

(٢) قال الأب يوسف المكارثي ـ مصحح كتاب التمهيد للباقلاني ـ تعليقاً على هذا النص: «لا يوجد نص هذا القول في أي من أسفار العهد العتيق». (انظر: التمهيد، ص ١٧٦ هامش). وانظر النصوص الواردة في تعظيم السبت في العهد القديم: الهندي: إظهار الحق، ص ٣٠٥ ـ ٣٠٦؛ الرازي: المحصول ج ١، ق ٣/٤٥١ ـ ٤٥٢.

(٣) انظر: [٣٨/أ] من هذا الكتاب، حيث زعم قوم منهم أن الله لم يبعث نبياً قط إلا آدم، وزعم آخرون أن الله لم يبعث نبياً إلا إبراهيم عليهما السلام. وانظر أيضاً: البزدوي: أصول الدين، ص ٩١.

(٤) في النسختين: ليست. ولعل الصحيح ما أثبته.

عيسى ومحمداً عليهما (الصلاة و)[1] السلام، فإنهم كانوا يقصدون إبطال دلائلهما ومعجزاتهما، ولو كان هذا صحيحاً لكان لهم ذلك أقوى دليل عليهما. وأنه الذي صح أن ابن الراوندي[2] علّم اليهود ذلك[3]، وقال لهم: قولوا كما قال المسلمون أن محمداً (ﷺ)[4] قال: «لا نَبِيَّ بَعْدِي، وَأَنَا خَاتَمُ النَّبِيِّينَ»[5].

والوجه الثاني: أن الباري تعالى أيد عيسى ومحمداً (عليهما

---

(١) زيادة في (ب).

(٢) أبو الحسين أحمد بن يحيى بن إسحاق الراوندي، أو ابن الراوندي، فيلسوف جاهر بالإلحاد والزندقة. كان أولاً من متكلمي المعتزلة، ونسبت إليه فرقة منهم هي «الراوندية»، ثم تزندق واشتهر بالإلحاد، وكتب كتاباً يرد فيه على المعتزلة، وهو كتاب «فضيحة المعتزلة»، وقد رد عليه ابن الخياط من المعتزلة بكتابه «الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد». وقد طلبه السلطان فهرب، ولجأ إلى ابن لاوي اليهودي بالأهواز، وصنف له كتابه الذي سماه «الدامغ للقرآن». وقد هلك ابن الراوندي سنة ٢٩٨هـ. وقيل: صلب ببغداد وهو ابن ٨٦ سنة. (ابن الجوزي: المنتظم ٦/٩٩ ـ ١٠٥؛ ابن خلكان: وفيات الأعيان ١/٧٨؛ ابن كثير: البداية والنهاية ١١/١١٢، ١١٣؛ ابن العماد: شذرات الذهب ٢/٢٣٥ ـ ٢٣٦).

(٣) انظر أيضاً نقد الباقلاني له من جهة السند في التمهيد، ص ١٧٨ ـ ١٨٠، حيث يفيض في الرد والمناقشة، والجويني في الإرشاد، ص ٣٤٣ ـ ٣٤٤، وهو يذكر أيضاً أنه من وضع ابن الراوندي ليعارض به دعوى الرسالة من محمد ﷺ، ويدلل على ذلك بأن أحبارهم ـ الذين كانوا من أعلم الناس بالتوراة ـ لم يذكروه، ولو كان صحيحاً لكان أقوى ما يتمسكون به زمن النبي ﷺ.

(٤) زيادة في (ب).

(٥) أخرجه الترمذي (٣/٣٣٨) في الفتن، باب ما جاء لا تقوم الساعة حتى يخرج كذابون، بلفظ: «... وأنا خاتم النبيين، لا نبي بعدي» وقال: حديث صحيح.
وأبو داود (٤/٤٥٢) في الفتن، باب ذكر الفتن ودلائلها. وأحمد في مسنده (٥/٢٧٨) عن ثوبان بلفظ الترمذي، وأبي داود.
وأحمد في مسنده (٥/٣٩٦) عن حذيفة بن اليمان بلفظ: «وإني خاتم النبيين، لا نبي بعدي».

الصلاة والسلام)[1] بالمعجزات الظاهرة والآيات الباهرة، ولو صح ذلك عن موسى (عليه السلام)[2] فلا يخلو: إما أن يكون كاذباً في مقالته، وهو منزه عن ذلك، أو أن يؤيد الله تعالى عيسى ومحمداً (عليهما الصلاة والسلام)[3] بالمعجزات مع كذبهما، وذلك مستحيل، لأن الله تعالى لا يؤيد بالمعجزة كاذباً لِمَا فيه من مخالفة الدليل المدلول، كنصب دلالة التوحيد فيدل (على)[4] الشرك، وذلك مستحيل.

فإن قالوا: أنه قد نقل عن اليهود أنهم حاجّوا عيسى ومحمداً عليهما (الصلاة)[5] والسلام بمثل ذلك، وإنما لم تنقلوه، لأنه يصعب عليكم دفعه!!

وقولكم: إن ابن الراوندي علم اليهود، فدعوى لا أصل لها، لأن اليهود خلق كثير، وجم غفير، فلا يخفى عليهم مثل ذلك!!

وقولكم: إن عيسى ومحمداً عليهما (الصلاة و)[6]، السلام جاءا بالآيات والمعجزات، فنحن لا نلتفت إلى دعواهما، ولا ننظر في معجزاتهما بعد ما صح عن نبينا تأبيد شريعته، وتخليد ملته كما أنكم لو جاءكم من يدعي النبوة، ويدعوكم إلى النظر في معجزته فإنكم تعرضون عنه، ولا تنظرون في معجزته / لما صح عندكم من أنه لا نبي [٥٣/أ] بعد نبيكم، فكذلك نفعل نحن كما تفعلون!!

---

(١) (أ): صلى الله عليهما وسلم.
(٢) زيادة في (ب).
(٣) (ب): عليهما السلام.
(٤) ساقطة من (ب).
(٥) زيادة في (ب).
(٦) زيادة في (ب).

قلنا: أما قولكم «إن اليهود حاجوا عيسى ومحمداً (عليهما الصلاة والسلام)[1] ولم تنقلوه»، فهذا بهت منكم، ودعوى باطلة، فإن النصارى والمسلمين أمم كثيرة، لا يحصيهم عدد، ولا يحصرهم بلد، ويستحيل على مثلهم أن يسمعوا خبراً، ويتواطأوا على عدم نقله، فإن ذلك يؤدي إلى أن لا يحصل العلم بخبر التواتر، وإلى أن لا تثبت نبوة موسى (عليه السلام)[2] ومعجزاته، فإنا لم نشاهدها، وإنما أخبرنا بها (تواتراً)[3][4].

وقولهم: أنّا لا نلتفت إلى دعوى عيسى ومحمد (عليهما الصلاة والسلام)[5] بعد ما صح عن نبينا تأبيد شريعته.

فنقول: هذا إنما نفتقر إليه عند الحاجة إلى الكشف والبحث، أما بعد أن ظهر الحق ولاح فنور الصباح يغني عن المصباح، ولا اعتبار بمن أعرض وعاند، وما ذلك في ضرب المثال إلا بمنزلة من أُخبِر بوجود مكة فقال: لا أُصدِّق ذلك، ولا أَلْتَفِت إليه، ولا خلاف في أن هذا مُعانِد، لا اعتبار بعناده[6].

---

(١) (أ): صلى الله عليهما وسلم.

(٢) زيادة في (ب).

(٣) (ب)، متواتراً.

(٤) قارن نقض هذه الشبهة بالباقلاني: في التمهيد، ص ١٧٧ ــ ١٧٨، ١٨١، •حيث يفيض في الرد والمناقشة، والآمدي في غاية المرام، ص ٣٥٩ ــ ٣٦٠.

(٥) زيادة في (ب).

(٦) انظر عامة في الرد على الذين يحيلون النسخ سمعاً: الباقلاني: التمهيد، ص ١٧٦ ــ ١٨٣؛ الجويني: الإرشاد، ص ٣٤٣، ٣٤٤؛ البغدادي: أصول الدين، ص ٢٢٦؛ الرازي: المحصول ج ١ ق ٤٤٧/٣ ــ ٤٦٠؛ الآمدي: غاية المرام، ص ٣٥٧ ــ ٣٦٠؛ الهندي: إظهار الحق، ص ٣٠٠ ــ ٣١٥؛ د. مصطفى زيد: النسخ في القرآن الكريم، ص ٤١ ــ ٤٣.

وأما من ذهب منهم[1] إلى أن النسخ يجوز عقلاً وشرعاً إلا أنه لم يُبْعَث نبيٌ بعد موسى (عليه السلام)[2].

قلنا: مع تجويزكم النسخ عقلاً وشرعاً لا معنى لإنكاركم نبوة الأنبياء بعد موسى، نحو عيسى ومحمد، لأن الطريق الذي يثبت به نبوة موسى موجودة بعينها في حق عيسى ومحمد (عليهم الصلاة والسلام)[3] من ثبوت المعجزات الخارقة للعادات التي لا سبيل إلى إنكارها، فإن تطرق إليها إنكار فكذلك يتطرق إلى نبوة موسى.

فإن قالوا: نبوة موسى أجمع أهل الأديان عليها، كالمسلمين والنصارى واليهود، وليست كذلك نبوة عيسى ومحمد (عليهما الصلاة والسلام)[4].

قلنا لهم: ولِمَ وجب ذلك ولم يَجِب بطلان نبوة موسى لإجماع أهل الأديان المختلفة، وأجناس الخلق على بطلانها كالبراهمة، والمجوس، وسائر ضروب الدهرية، وإن لَمْ يَجِب ذلك لَمْ يَجِب ما قلتم.

ولِمَ أنكرتم نبوة عيسى أيضاً مع إطباقها وإطباق النصارى والعيسوية منكم على صحتها[5].

---

(١) وهم العنانية.

(٢) زيادة في (ب).

(٣) زيادة في (ب).

(٤) زيادة في (ب).

(٥) قارن نقده بالباقلاني: في التمهيد، ص ١٦٣ ــ ١٦٤، حيث ينقض هذه الشبهة بنفس ألفاظها هنا.

ويحكى عن بعض الأئمة(١) أنه ناظر بعض علماء اليهود، فقال له اليهودي: أنا لا أوافقك / على نبوة محمد وأنت توافقني على نبوة موسى، فقال له الإمام: وإن كان موسى الذي أقر بنبوة محمد (صلى الله عليه وسلم)(٢)، وبشّر به فأنا أوافقك على نبوته، وإن كان الذي ما أقر بنبوة محمد ﷺ فلا أوافقك على نبوته، فانقطع.

[٥٢/ب]

ثم كيف يصح ليهودي إنكار نبوة محمد ﷺ وفي التوراة أن الله تعالى قال لموسى أن يقول لبني إسرائيل: «سيقيم لكم الرب إلهكم نبياً من إخوانكم كما أقامني»(٣)، و«سأقيم أيضاً لهم نبياً من أوسط إخوتهم مِثْلُك، وأجعلُ فِيهِ كلامي، وأعهد إليه بما آمره، فمن كره أن يسمع كلامه الذي يقوله على اسمي، فأنا أنتقم منه»(٤).

وفي هذا الفصل أوفى حجة في إثبات نبينا محمد ﷺ، لأن فيه إنذاراً واضحاً، يبعثه الله تعالى نبياً إلى بني إسرائيل من أوسط إخوتهم، ولم يكن بعد موسى (عليه السلام)(٥) من نحو ثلاثة آلاف سنة إلى وقتنا هذا نبي يدعو بني إسرائيل إلى تصديقه، وهو من إخوتهم إلا محمد بن عبدالله بن عبدالمطلب ﷺ، لا سيما مع قوله لموسى «مِثْلُكَ»، فارتفع

---

(١) ولم أعثر على هذا الإمام المحكي عنه هذه القصة في الكتب التي راجعتها، أو قرأتها. يقول ابن حزم في الفصل ١/١٨٣: «فإنّا إنما آمنا بنبوة موسى الذي أنذر بنبوة محمد ﷺ وبالتوراة التي فيها الإنذار برسالة محمد ﷺ باسمه ونسبه وصفة أصحابه رضي الله عنهم». انظر أيضاً: مناقشته مع النصارى: الفصل ١/٣١٣ ـ ٣١٥.

(٢) زيادة في (ب).

(٣) التثنية ١٨: ١٥.

(٤) التثنية ١٨: ١٨ ـ ١٩.

(٥) (أ): صلى الله عليه وسلم.

الإشكال، ووضح البرهان بصحة نبوة محمد ﷺ[1]، وصح أنه ليس في كتابهم ما ينهاهم عن اتباع نبي صادق يأتيهم بغير شريعة موسى، فبطل ما ادعوه.

وأما من ذهب منهم[2] إلى أن محمداً ﷺ مبعوث إلى بني إسماعيل دون بني إسرائيل، فقالوا: لأن بني إسماعيل ــ وهم العرب ــ لَمْ يكونوا أصحاب كتاب، فأنزل الله (تعالى)[3] عليهم القرآن، وعَلّمهم الشرائع، فأما بني إسرائيل ــ اليهود ــ فهم أصحاب كتاب وشريعة، فاستغنوا عن الكتاب والنبي!!

والجــواب:

أنه يقال لهم: إذا صدّقتم أن محمداً ﷺ نبي إلى العرب، والنبي لا يكذِب[4]، فقد قال إنه نَسَخَ بشريعته سائر الشرائع، وقال ﷺ: «لَوْ كَانَ مُوسَى بْنُ عِمْرَانَ فِي زَمَانِي لَمَا وَسِعَهُ إلاّ اتِّبَاعِي»[5].

---

(١) انظر تعقيب الشيخ رحمة‌الله الهندي على النص السابق حيث يقول فيه: «وهذه البشارة ليست بشارة يوشع عليه السلام كما يزعم الآن أحبار اليهود، ولا بشارة عيسى عليه السلام كما زعم علماء البروتستنت، بل هي بشارة محمد ﷺ لعشرة أوجه»، ثم أورد الأوجه العشرة. (إظهار الحق، ص ٥١٩ ــ ٥٢٦؛ انظر أيضاً: الفصل ١/١٩٤؛ ابن القيم: هداية الحيارى، ص ٥١ ــ ٥٣).

(٢) وهم العيسوية كما سبقت الإشارة إلى ذلك.

(٣) زيادة في (ب).

(٤) قارن نقده بنقد ابن تيمية في الجواب الصحيح ١/٣١ ــ ٣٩، ١٦١ ــ ١٦٦، حيث يفيض في نقض هذه الشبهة.

(٥) رواه أحمد بن حنبل (الفتح الرباني ١/١٧٥)، بسنده عن جابر بن عبدالله، وبلفظ: «والذي نفسي بيده لو أن موسى حيًّا ما وسعه إلا أن يتبعني».
وأورده الهيثمي في «مجمع الزوائد» ١/١٧٤، وقال: رواه أحمد، وأبو يعلى، والبزار. وفيه مجالد بن سعيد، ضعفه أحمد، ويحيى بن سعيد، وغيرهما». =

ولم أنكرتم نبوته ﷺ وقد قال إنه مبعوث إليكم، وإلى الخلق كافة، قال الله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ﴾[1]، وقال / [٥٤/أ] تعالى: ﴿قُلْ[2] يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعاً﴾[3]، وقال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ﴾[4].

وقال ﷺ: «بُعِثْتُ إِلَى الْأَحْمَرِ والْأَسْوَدِ، وَإِلَى النَّاسِ كَافَّةً»[5]،

= انظر تخريجه في: «مجمع الزوائد» ١/١٧٣ ـ ١٧٤؛ وفي بلوغ الأماني شرح الفتح الرباني»، لاحمد البنا ١/١٧٤ ـ ١٧٦.
وأخرجه أبو نعيم في الدلائل ١/٥٠ (ط. الحلب).

(١) بهامش النسختين: ﴿بشيراً ونذيراً﴾ (سبأ:٢٨)، وقال: ﴿وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَذَا الْقُرآنُ لِأُنْذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ﴾ (الأنعام:١٩)، وقال: ﴿تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيراً﴾ (الفرقان:١)، وقال: ﴿وَكَذلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآناً عَرَبِيّاً لِتُنْذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا﴾ (الشورى:٧)، فإن الحول يشمل أطراف الدنيا كلها في الحقيقة». اهـ.

(٢) ساقط من النسختين.

(٣) سورة الأعراف: آية ١٥٨.

(٤) سورة الأنبياء: آية ١٠٧.

(٥) جزء من الحديث الذي أخرجه البخاري (١/٨٦)، في التيمم، الباب الأول، و(١/١١٣) في الصلاة، باب قول النبي ﷺ: جعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً، و(٤/٥٠) في فرض الخُمُس، باب قول النبي ﷺ: أحلت لكم الغنائم، عن جابر بن عبدالله قال: قال رسول الله ﷺ: «أُعطِيتُ خَمْساً لَمْ يُعْطَهُنَّ أَحَدٌ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ قَبْلِي: نُصِرْتُ بِالرُّعبِ مَسِيرَةَ شَهْرٍ، وَجُعِلَتْ لِيَ الْأَرْضُ مَسْجِداً وَطَهُوراً، وَأَيُّمَا رَجُلٍ مِنْ أُمَّتِي أَدْرَكَتْهُ الصَّلاةُ فَلْيُصَلِّ، وَأُحِلَّتْ لِيَ الْغَنَائِمُ وَلَمْ تُحِلَّ لأَحدٍ قَبْلِي، وَأُعطِيتُ الشَّفَاعَةَ، وَكَانَ النَّبِيُّ يُبْعَثُ إِلَى قَوْمِهِ خَاصَّةً وَبُعِثْتُ إِلَى النَّاسِ عَامَّةً».
ولفظ مسلم (١/٣٧١) في المساجد، في فاتحته: «... وبُعِثْتُ إلى كُلِّ أَحْمَرَ وَأَبْيَضَ...».
والنسائي (١/٢١٠ ـ ٢١١) في الغسل والتيمم، باب التيمم بالصعيد.
وأحمد في المسند ١/٣٠١، ٢٥٠، ٤/٤١٦، ٥/١٤٥، ١٤٨، ١٦٢.

ولا ينفعكم أنكم أصحاب كتاب وشريعة، فإن المصالح تختلف باختلاف الأوقات.

فإن قالوا: فقد قال الله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا[1] مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ﴾[2] الآية، وهذا يقتضي اختصاص رسالته بأهل لسانه ولغته!!

قلنا: هذا عدول منكم عن معنى الآية، فإن ظاهر الآية يقتضي أن كل نبي مُرسَل بلسان الذين نشأ فيهم، وليس في الآية ما يدل على أن الله تعالى خَصَّص نبوةَ كل نبي بقومه، والمعنِيّ بقومه: المتصلون به نسباً على قُربٍ أو بُعدٍ، فبطل ما تمسكوا به، وإذا ثبت أنه نبي مبعوث لزمكم تصديقه[3].

فإن قلتم: مبعوث إلى العرب دون غيرهم، فقد كَذَّبتموه، فالنبي لا يَكذِب.

فإن قالوا: نحن لا نكذبه، وإنما نُكذِّب المسلمين في ادّعائهم ذلك عليه.

قلنا[4]: إذا جاز على المسلمين كلهم أنهم يكذبوا في هذا جاز

---

(١) (ب): وما أرسلناك، وهو خطأ من الناسخ.

(٢) سورة إبراهيم: آية ٤.

(٣) انظر دلائل عموم الرسالة المحمدية من القرآن والحديث والآثار في «الجواب الصحيح» ١/١٢٦ ـ ١٤٠، ١٦١ ـ ١٦٦، ومن جهة التعاليم والشرائع والأحكام التي جاء بها في «النبي الخاتم» لأبي الحسن علي الندوي، ص ٢٣ ـ ٢٩.

(٤) وبهامش (أ) ما نصه: «قلنا: فحينئذ يلزم أن يؤمن به ما لم يدْعُه النبي إلى الإيمان به، وهذا لا يُجوِّزه العاقل جداً، فإن الإطاعة بلا دعوة لا يُتَصور من ذوي العقول، لأنه يستلزم ترك دينه أو ما اعتاد عليه، وترك الدين أو المعتاد مشكل جداً، فلزم الدعوة حتى يترك ما عليه، فحينئذ إذا كان الداعي هو بنفسه فيلزمكم تكذيبه، وإن كان أصحابه=

على اليهود ونقلة البلدان كلهم أن يكذبوا فيما أطبقوا على نقله، وهذا يؤدي إلى إبطال الأخبار كلها، وفي إطباقنا وإياهم على فساد ذلك دليلٌ على فساد ما ذهبوا إليه، وصحة ما ذهبنا إليه[1].

وأما القسم الثاني: في إثبات نبوة عيسى ومحمد (عليهما الصلاة والسلام)[2].

فنقول: أما الدليل على إثبات نبوتهما فما ظهر على يديهما من المعجزات الخارقة للعادات.

فأما نبوة عيسى (عليه السلام)[3] فما ظهر على يده من إحياء الموتى، وإبراء الأكمه، والأبرص، والإخبار عن الغيوب، إلى غير ذلك من المعجزات[4] والآيات التي كانت سبباً في ضلالة النصارى،

= أو تابعو أصحابه أو من بعدهم على اسمه فحينئذ لا يجوز العقل تكذيبهم، لأنهم إن كانوا في دعواهم على خلاف ما ادعى نبيهم فلم يكونوا مؤمنين به، واختيار من آمن بنبيه الكفر محال عند ذوي العقول، فتكذيبهم حينئذ تكذيب الرسول، وإن كانوا على ما ادعاه فتكذيبكم النبـي حينئذ أظهر من الشمس». اهـ. لمحرره الفقير محمد الحسيني.

(١) انظر أيضاً: الباقلاني: التمهيد، ص ١٧٩ ــ ١٨٠؛ الغزالي: الاقتصاد، ص ١٢٩ ــ ١٣٠؛ الآمدي: غاية المرام، ص ٣٥٩ ــ ٣٦٠؛ والإحكام ٢/٢٥٢؛ الجرجاني: شرح المواقف، ص ٥٦٧؛ د. مصطفى زيد: النسخ في القرآن الكريم، ص ٤٤.

(٢) (أ): صلى الله عليهما وسلم.

(٣) زيادة في (ب).

(٤) وقد ذكر القرآن الكريم معجزات عيسى عليه السلام في سورة آل عمران: آية ٤٩: ﴿وَرَسُولاً إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنِّي قَدْ جِئْتُكُمْ بِآيَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ أَنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْراً بِإِذْنِ اللَّهِ وَأُبْرِئُ الأَكْمَهَ وَالأَبْرَصَ وَأُحْيِي الْمَوْتَى بِإِذْنِ اللَّهِ وَأُنَبِّئُكُمْ بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدَّخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَةً لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾. وفي سورة المائدة: آيات ١١٢ ــ ١١٥: ﴿إِذْ قَالَ الْحَوَارِيُّونَ يَا عِيسَى بْنَ مَرْيَمَ هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَنْ يُنَزِّلَ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ... إلى قوله تعالى: قَالَ اللَّهُ إِنِّي مُنَزِّلُهَا عَلَيْكُمْ فَمَنْ يَكْفُرْ بَعْدُ مِنْكُمْ فَإِنِّي أُعَذِّبُهُ عَذَاباً لا أُعَذِّبُهُ أَحَداً مِنَ الْعَالَمِينَ﴾.

وادّعائهم فيه الإلهية ـ لعنهم الله[1] ـ ولم تكن معجزاته دون معجزات موسى، وإذا ثبت نبوة موسى لِمَا ظهر على يده من المعجزات، فكذلك نبوة عيسى[2].

وأما نبوة محمد ﷺ فَلِما ظهر على يده من الآيات والمعجزات عند التحدي أكثر من سائر الأنبياء.

أظهرها القرآن الذي عجز الأولون والآخرون / عن الإتيان بمثله [٥٤/ب] على ما قال الله تعالى: ﴿قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الإِنْسُ والْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْكَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً﴾[3] الآية.

ومنها: انشقاق القمر، إلى غير ذلك من معجزاته[4] التي سنذكرها في الفصل العاشر الذي نجعله خاتمة الكتاب.

فإن قيل: أما القرآن فما الدليل على أنه معجزة ظهرت على يده، وما المانع أن يكون مما افتعله غيره، وبم تنكرون أن القرآن قد عُورِض ولم تظهر المعارضة لأسباب اقتضت كتمها؟! وليس نقلها كنقل غيرها من الدول والأخبار التي لا يتعلق بسترها غرضٌ، فإن كتم المعارضة ينسب

---

(١) زيادة في (أ).

(٢) قارن بالبغدادي: في أصول الدين، ص ١٨١.

(٣) سورة الإسراء: آية ٨٨.

(٤) قارن بالباقلاني في التمهيد ص ١٣٢ ـ ١٣٣؛ والآمدي: في غاية المرام، ص ٣٤١ ـ ٣٤٥.

إلى غرض من إقامة دولة أو ضبط مملكة، (فينزل نشرها)[1]، ويقصد سترها، ويحمل ذكرها[2].

وأما انشقاق القمر فلو كان صحيحاً لم يَخْفَ على أهل الأمصار، ولَكان ينقل نقلاً متواتراً، فلما نقل آحاداً دل على ضعفه وعدم صحته[3].

قلنا: أما القرآن فإنما علمنا ظهوره على يده بالأخبار المتواترة المقتضية للعِلم الضروري الذي لا يمكن إنكاره[4]، ولا الشّكُّ فيه[5]، كما أن العلم بظهور النبي ﷺ كان بمكة والمدينة، ولا خلاف أن القرآن من قِبَلِ النبي ﷺ ظَهر، ومن جهته (نُجِمَ)[6]. ولو حمل إنسان نفسه[7] على جحد ذلك وإنكارِه لَكَان جاحداً منكراً للضرورة، معانداً.

كما أنه لو قال لكم قائل: من أين لكم أن التوراة والإنجيل لم يظهرا من قِبَل (موسى وعيسى)[8] لَمَا أمكنكم أن تثبتوها إلا بطريق

(١) وهذه العبارة غير بينة المعنى، ويمكن استبدال اللام بالكاف فيصير الكلام «فيترك نشرها، ويقصد سترها»، وهاتان الجملتان متعاضدتان. وأما قوله: «ويحمل ذكرها» فليس يلتقي معناه مع ما سبق، اللّهم إلا أن تكون كلمة «يحمل» محرفة عن «يحمي» بمعنى: يُحفَظ، ويُخفَى. هكذا أفاده شيخنا الفاضل الأستاذ الدكتور سليمان دنيا ـ عافاه الله ـ.

(٢) انظر هذه الشبهة: الباقلاني: التمهيد، ص ١٣٢ ـ ١٣٣؛ ابن حزم: الفصل ١/١٨٨؛ الآمدي: غاية المرام، ص ٣٤٦.

(٣) انظر: غاية المرام، ص ٣٥٦ ـ ٣٥٧ حيث يورد هذه الشبهة ثم ينقضها.

(٤) لأن الخبر المتواتر من أسباب العلم الثلاثة للخلق، وهو يوجِب العلم الضروري مثل العلم بالملوك الماضية والبلدان القاصية. (شرح العقائد، ص ٣٤؛ البداية، ص ١٧).

(٥) (ب): ولا شك فيه.

(٦) (ب): عُلِم.

(٧) (ب): بنفسه.

(٨) (ب): عيسى وموسى.

التواتر، فكذلك ها هنا، وبل أولى، فإن كون مجيء القرآن من جهة النبي ﷺ أظهرُ وأشهر من مجيء التوراة والإنجيل من جهة موسى وعيسى[1] (عليهما السلام)[2]، لأن التواتر في القرآن أكثر من التواتر في التوراة والإنجيل، لأنه أقرب (منهما)[3] زماناً، ولأن إسناد النقلة الذين يحصل بهم التواتر مشهورون واحداً عن واحد إلى النبي ﷺ وذلك مفقود في إسناد النقلة الذين ينقلون التوراة والإنجيل، فإن الإسناد المتصل بالعنعنة[4] الذي يتصف بالتواتر والآحاد ليست / لكم ولا لِأحد [٥٥/أ] من الملل، وإنما اختصت به هذه الأمةُ دون غيرهم من سائر الأمم[5].

ولهذا وقع التبديل في التوراة والإنجيل في مواضع كثيرة لا تحصى كثرة، وبيان وجه التبديل في التوراة والإنجيل لو استوفينا ذكره لكان أسفاراً كثيرة، إلا أنّا نذكر من التبديل فيها طرفاً:

١ ـ **فمن ذلك** قولهم في التوراة: «ونهر يخرج من عَدْنٍ فيسقي الجنان، ومن ثَمَّ يفترق ويصير أربعة أرؤس، اسم أحدها[6] النيل،

---

(١) قارن بالباقلاني في التمهيد، ص ١٣٣ ـ ١٣٤ حيث ينقض هذه الشبهة بنفس ألفاظها هنا، والبغدادي في أصول الدين، ص ١٨٢ ـ ١٨٣؛ وابن حزم: في الفصل ١/١٨٨؛ والآمدي: في غاية المرام، ص ٣٥٠، ٣٥٢ ـ ٣٥٣.

(٢) زيادة في (ب).

(٣) (أ): منها.

(٤) وبهامش (أ): «أي كما يقال عن فلان عن فلان بأسماء رجال معتبرين معلومين مشهورين». اهـ. قال السيوطي في تدريب الراوي ١/٢١٤: «الإسناد المعنعن: وهو فلان عن فلان».

(٥) أن أهل الكتاب لا يوجد عندهم سند متصل في نقل كتبهم، انظر ذلك بالتفصيل في الفصل لابن حزم ٢/٢٢٠ ـ ٢٢٣؛ وفي وإظهار الحق، الفصل الثاني من الباب الأول، وفي الباعث الحثيث، ص ١٥٩ ـ ١٦٠؛ وفي منحة القريب، ص ٦٥، ٦٦.

(٦) في النسختين: أحدهما، وهو خطأ ظاهر.

وهو محيط بجميع زَوِيلة[١] (التي بها الذهب)[٢]، واسم الثاني جَيْحَان[٣]، وهو محيط بجبال الحبشة، واسم النهر الثالث دجلة، واسم الرابع الفرات»[٤].

وقولهم: «إن جَيحان محيط بأرض الحبشة»، فهذا كذب ظاهر، فإنه لا خفاء في عدمه ببلاد الحبشة، وإنما أجناس السودان هناك بين البحر المحيط الغربي وبين البحر الآخذ من بلاد الهند إلى اليمن إلى القلزم[٥] لا نهر سوى النيل، فهذا بالضرورة نعلم أنه محرف في التوراة، إما (من)[٦] جاهل أبله، لا يدري كيف يكذب، أو ملحد قاصد إلى

---

(١) في النسختين: ذويلة، بالذال المعجمة، والتصحيح من الفصل ١/٢٠٣، ومعجم البلدان، والعهد القديم.

زَوِيلة: بفتح أوله وكسر ثانيه، بلدان، أحدهما: زويلة السودان مقابل أجدابية في البرِّ بين بلاد السودان وأفريقية، قال البكري: زويلة مدينة غير مسورة في وسط الصحراء، وهي أول حدود بلاد السودان، ولما فتح عمرو بن العاص «برقة» بعث عقبة بن نافع حتى بلغ زويلة، وصار ما بين «برقة» و«زويلة» للمسلمين، ويجلب من زويلة الرقيق إلى ناحية أفريقية. والأخرى: «زويلة» المهدية، وهي مدينة بأفريقية بناها المهدي عبيدالله، وزويلة أيضاً محلة وباب بالقاهرة (ياقوت الحموي: معجم البلدان ٣/١٥٩ ـ ١٦٠).

(٢) في النسختين: التي دابها الذهب، والتصحيح من الفصل ١/٢٠٣، وسفر التكوين.

(٣) جيحان: نهر بالثغر الشامي (في تركيا حالياً)، يخرج من بلاد الروم، ويمتد أربعة أميال إلى قرب حدود الشام ثم يَصب في البحر (المتوسط الأبيض الآن) (ياقوت: معجم البلدان ٢/١٩٦؛ الفيومي: المصباح ١/١١٥ ـ ١١٦).

(٤) التكوين ٢: ١١ ـ ١٤، وأما النيل ودجلة والفرات فهي أنهار مشهورة معروفة.

(٥) القُلْزُمْ: مدينة قديمة على طرف بحر الصين أي القلزم، يابسة عابسة، لا ماء ولا كلأ ولا زرع ولا ضرع ولا حطب ولا شجر، يُحمل إليهم الماء في المراكب من سويس، وبينها بريد. وبين مدينة القلزم وبين مصر ثلاثة أيام، وإليها ينسب بحر القلزم، ومنها تحمل حمولات مصر والشام إلى الحجاز واليمن، وهي مرسى المراكب . (ياقوت: معجم البلدان ٤/٣٨٨؛ إسحاق بن حسين المنجم: آكام المرجان، ص ٢٤).

(٦) ساقطة من (ب).

الكذب على عهد يستهزىء بالشرائع وأهلها، وحاشا الله تعالى ولأنبيائه عليهم السلام أن يُخبِروا بخبر يُكذِّبه الحسُّ والعَيان[1].

٢ ــ ومن ذلك قولهم في التوراة أنه ذكر أولاد يعقوب عليه السلام، وذكر في جملتهم يوسف وبنيامين وَلَدَيْ راحِيل ثم قال: هؤلاء بنو يعقوب الذين ولدوا له في (فدان أرام)[2]، بلاد أرام يعني بلاد خاله لابان، وهذا كذب، لأن بنيامين ممن ذكر في التوراة أنه لم يولد إلا في

---

(١) قارن بابن حزم في الفصل ١/٢٠٣ ــ ٢٠٧ حيث يبين كذب هذا الكلام من عدة وجوه:
أول ذلك: إخباره أن هذه الأربعة تفترق من النهر الذي يخرج من جنات عَدْنٍ التي أسكن الله فيها آدم، ثم أخرجه منها، وهذا كذب فاضح، لأن مخرج النيل من عين الجنوب من بلاد السودان، ومصبه البحر الشامي. وأما دجلة والفرات فمخرجهما من بلاد الروم، ويصبان في البطائح المشهورة بقرب البصرة في أرض العراق. وأما جيحان فيخرج من بلاد الروم، ويصب في البحر الشامي، فهذه كذبة شنيعة كبيرة، لا مخلص منه، والله لا يكذب.
وأخرى وهي قوله: إن النيل محيط ببلد زويلة، وجيحان محيط ببلد الحبشة، وهذه كذبة شنيعة ما في جميع أرض السودان والحبشة نهر غير النيل.
كذبة ثالثة: أن ببلد زويلة اللؤلؤ الجيد، وهذا كذب، وما للؤلؤ بها مكان أصلاً، إنما اللؤلؤ في مغاصاته في بحر فارس، وبحر الهند والصين، وهذه فضائح لا خفاء بها لم يقلها الله قط، ولا إنسان يهاب الكذب.
ويقول ابن حزم أخيراً: «ولو لم يكن في توراتهم إلا هذه الكذبة وحدها لكفت في بيان أنها موضوعة، لم يأت بها «موسى» قط، ولا هي من عند الله تعالى، فكيف ولها نظائر ونظائر ونظائر. (الفصل ١/٢٠٣ ــ ٢٠٧ بشيء من الاختصار).

(٢) في النسختين: فدار ارم، والتصحيح من سفر التكوين. وفَدَّان: قرية من أعمال حَرّان بالجزيرة، يقال: بها ولد إبراهيم الخليل عليه السلام، والصحيح أن مولده بأرض بابل. (ياقوت: معجم البلدان ٤/٢٣٨).
وجاء ذكر أولاد يعقوب في سفر التكوين ٣٥: ٢٣ ــ ٢٦.

بيت لحم على أربعة أميال من بيت المقدس، وكلام الله تعالى وكلام أنبيائه منزه عن مثل هذه المسامحة في الكذب[1].

٣ ـ ومن ذلك قولهم في التوراة: أن يهوذا بن يعقوب (عليه السلام)[2] تعرضت له امرأة كان قد زوجها من أكبر أولاده، ودخل بها، ووطئها، ثم مات عنها، وخلف عليها ابنه الثاني، فمات أيضاً عنها بعد أن دخل بها، فأبقاها ليزوجها من ابنه الثالث المسمى (شيلا)[3]، فظنها عاهرة فراودها، وبذل لها على وطئه إياها جدياً، ورهن عندها عصاه [٥٥/ب] وخاتمه وحزامه ووطئها، ثم مضت فحملت / فلما ظهر حملها أمر بها أن تُحْرَق، فأخرجت العصا والزنار والخاتم وقالت: حملتُ من صاحب هذه، فعرف القصة وتركها، فولدت من ذلك الزنا ولدَيْن، أحدهما: فَارِض الذي كان من نسله داود وسليمان عليه السلام[4]، وحاشا لله تعالى أن يكون أحد من الأنبياء من أولاد الزنا[5].

فإن زعموا: أن ذلك كان جائزاً حينئذ ونكاحاً مباحاً.

قلنا: فلِمَ أراد أن يُحرِقها، ولِمَ لَم يطأها بعد ذلك وهل يَحِلّ للأب زوجة ابنه عندكم؟ على أن في بعض التوراة أنه ظنها زانية.

---

(١) قارن بنقد ابن حزم: في الفصل ١/٢٣٥، إلا أنه يذكر أن بنيامين ولد «بأفراشا» بقرب بيت لحم على أربعة أميال من بيت المقدس.

(٢) زيادة في (ب).

(٣) في النسختين: شبلا، والتصحيح من الفصل ١/٢٣٨، ومن العهد القديم.

(٤) راجع القصة في سفر التكوين ٣٨: ١ ـ ٣٠.

(٥) قارن بما جاء في الفصل ١/٢٣٦ ـ ٢٤٠؛ وهداية الحيارى لابن القيم، ص ١٠٧؛ وإظهار الحق، ص ٥٧٣ ـ ٥٧٥ في رد هذه القصة.

٤ ـ ومن ذلك قولهم في التوراة أنه ذكر أولاد يعقوب، فذكر في أولاد بنيامين لصلبه (بلع)[١] ونعمان وأزد، في جملة عشرة أولاد بنيامين[٢]، ثم ذكر في السفر الخامس[٣] أن نعمان وأزد إنما هما ابنا (بلع بن بنيامين)[٤]، ولم يذكر إلا الثمانية من الولد فقط[٥].

وكلام الله تعالى لا يحتمل هذا التخليط الكاذب، إلى غير ذلك من المواضع الكثيرة التي يشهد ويدل على تبديل التوراة وتغييرها.

ولهذا التوراة التي بيد اليهود[٦] تخالف التوراة التي بيد النصارى[٧]، والتوراة التي بيد السامرة[٨]، وكل منهم يزعم أن التوراة

---

(١) في النسختين: نبلع، والتصحيح من «الفصل» و«التكوين».

(٢) التكوين ٤٦ : ٢١ «وبنو بنيامين: بالع وباكر وأشبيل وجيرا ونعمان وإيحى وروش ومفيم وحفيم وأرد».

(٣) في السفر الرابع لا الخامس: «وكان ابن بالع: أرد ونعمان» (العدد ٢٦ : ٤٠).

(٤) في النسختين: يبلع ابن يامين.

(٥) انظر أيضاً: ابن حزم: الفصل ١/٢٤٣.

(٦) وهي النسخة العبرانية التي تشتمل على (٣٩) سفراً.

(٧) وهي النسخة اليونانية التي تشتمل على (٤٦) سفراً.

(٨) هي النسخة السامرية، وهي النسخة العبرانية مع الاختلاف في بعض المعاني، وتشمل خمسة أسفار فقط من العهد القديم، وهي أسفار موسى الخمسة، ويُقدِّسون سفرَيْ يوشع والقضاة على أنهما سفران تاريخيان، ولا يسلمون الأسفار الباقية من العهد القديم السامرة: فرقة من اليهود، سموا بذلك لأنها ظهرت في إقليم السامرة، وهو أحد أقاليم فلسطين. تختلف هذه الفرقة عن فرق اليهود الأخرى بأنها لا تؤمن إلا بأسفار موسى الخمسة، وسفر يوشع، وسفر القضاة على أنهما سفران تاريخيان. وتنكر أنبياء بني إسرائيل بعد موسى ويوشع، مثل داود وزكريا عليهم السلام، ولا تؤمن بالبعث ولا باليوم الآخر، وتدعي أن مدينة القدس هي «نابلس»، ولذلك لا تعترف حرمة لبيت المقدس، ولا تعظمه، والتوراة التي بأيديهم تختلف عن نسخ التوراة الأخرى.

(ابن حزم: الفصل ١/١٧٧؛ الشهرستاني: الملل والنحل ٢/٢٣ ـ ٢٤؛ د. علي عبدالواحد وافي: الأسفار المقدسة، ص ٥٨).

التي أنزلها الله تعالى على موسى عليه السلام هي التي بأيديهم.

٥ ــ **فمن ذلك** أن في توراة اليهود: أن عُمْرَ الدنيا مذ خلق الله تعالى آدم إلى مولد إبراهيم ألف عام وتسعمائة عام وستة وأربعون عاماً (١٩٤٦).

وفي توراة النصارى: ثلاثة ألف عام وثمانية وعشرون عاماً (٣٠٢٨).

وفي نقل آخر: ألف عام ومائتا عام وثمانية وثلاثون عاماً (١٢٣٨).

وكلهم يحيلون على التوراة المنزلة على موسى عليه السلام. وفي هذا الاختلاف ما يدل قطعاً على تبديل التوراة وتغييرها.

٦ ــ **ومن ذلك** أن في التوراة التي بيد اليهود: لما عاش آدم عليه السلام ثلاثين ومائة سنة (١٣٠) ولد شيث[1].

وفي التوراة التي بأيد النصارى: لما أتى لآدم عليه السلام مائتان وثلاثون سنة (٢٣٠) ولد شيث.

وفي التوراة التي بأيد اليهود: لما عاش شيث خمس سنين ومائة سنة (١٠٥) ولد أينوش.

وفي التوراة التي بأيد النصارى: لما عاش شيث خمس سنين ومائتي سنة (٢٠٥) ولد / أينوش. [٥٦/أ]

وفي التوراة التي بأيد اليهود: أن أينوش لما عاش تسعين سنة (٩٠) ولد قينان.

---

(١) (أ): شيت، ويتكرر دائماً بالتاء المثناة الفوقانية.

وفي التوراة التي بأيد النصارى: أن أينوش لما عاش مائة سنة وتسعين سنة (١٩٠) ولد قينان.

وفي التوراة التي بأيد اليهود: أن قينان لما عاش تسعين سنة (٩٠)[١] ولد مهللال.

وفي التوراة التي بأيد النصارى: أن قينان لما عاش مائة سنة وتسعين سنة (١٩٠)[٢] ولد مهللال.

وفي التوراة التي بأيد اليهود: أن مهللال لما بلغ خمساً وستين سنة (٦٥) ولد يارث.

وفي التوراة التي بأيدي النصارى: أن مهللال لما بلغ مائة سنة وخمساً وستين سنة (١٦٥) ولد يارث.

وفي التوراة التي بأيدي اليهود: أن أخنوخ[٣] لما بلغ خمساً وستين سنة (٦٥) ولد متوشلخ.

وفي التوراة التي بأيدي النصارى: أن أخنوخ لما بلغ مائة سنة وخمساً وستين سنة (١٦٥) ولد متوشلخ[٤].

وفي التوراة التي بأيدي اليهود: أن أرفخشاد لما بلغ خمساً وثلاثين

---

(١) وفي شفاء الغليل للجويني، ص ٣٤؛ والفصل لابن حزم ٢/٢١؛ وفي سفر التكوين ٥:١٢: سبعين سنة.

(٢) وفي شفاء الغليل، ص ٣٤؛ والفصل ٢/٢٢: مائة سنة وسبعين سنة.

(٣) (أ): خنوخ، وتكرر هكذا.

(٤) راجع أعمار البشر من آدم عليه السلام إلى متشولخ في الإصحاح الخامس من سفر التكوين.

سنة (٣٥) ولد شالخ، وأن عمر أرفخشاد كان أربعمائة سنة وثمانية وثلاثين سنة (٤٣٨).

وفي التوراة التي بأيدي النصارى: أن أرفخشاد لما بلغ مائة سنة وخمساً وثلاثين سنة (١٣٥) ولد قينان، وأن عمر أرفخشاد كان أربعمائة سنة وخمساً وستين سنة (٤٦٥)، وأن قينان لما بلغ مائة سنة وثلاثين سنة (١٣٠) ولد شالخ، وهذا اختلاف ظاهر يدل على أبلغ تبديل وتغيير.

وفي توراة اليهود: أن شالخ لما بلغ ثلاثين سنة (٣٠) ولد عابر، وأن عمر شالخ كان أربعمائة سنة وثلاثاً وثلاثين سنة (٤٣٣).

وفي توراة النصارى، أن شالخ لما بلغ مائة سنة وثلاثين سنة (١٣٠) ولد عابر، وأن عمر شالخ كان أربعمائة سنة وستين سنة (٤٦٠).

وفي توراة اليهود: أن عابر لما بلغ أربعاً وثلاثين سنة (٣٤) ولد فالغ.

وفي توراة النصارى: أن عابر لما بلغ مائة سنة وأربعاً وثلاثين سنة (١٣٤) ولد فالغ.

وفي توراة اليهود: أن شاروغ لما بلغ ثلاثين سنة (٣٠) ولد ناحور.

وفي توراة النصارى: أن شاروغ لما بلغ مائة سنة وثلاثين سنة (١٣٠) ولد ناحور.

وفي توراة اليهود: أن ناحور لما بلغ تسعاً وعشرين سنة (٢٩) ولد / تارح. [٥٦/ب]

وفي توراة النصارى: أن ناحور لما بلغ تسعاً وسبعين سنة (٧٩) ولد له تارح.

وفي توراة اليهود: أن عمر تارح والد إبراهيم كان مائتي عام وخمسة أعوام (٢٠٥)[١].

وفي بعض كتب النصارى القديمة أن عمره كان مائتي عام وثمانية أعوام (٢٠٨)، إلى غير ذلك من المواضع المختلفة. ففي هذا الاختلاف الظاهر أوضح برهان على تبديلها وتغييرها[٢].

وأما تبديل الإنجيل فسنذكره في الرد على النصارى.

فبان أنه لا تقارب بين تواتر نقل القرآن ونقل التوراة، ولهذا لو رام إنسان أن يزيد حرفاً في القرآن أو حركة، وكيف كلمة أو سورة لرد عليه الصبيان في المكاتب، والأطفال في الطرق لتواتر نقله، وصحة إسناده وحفظه[٣].

وأما قولهم: بم تنكرون أن القرآن قد عورض ولم تظهر المعارضة!!

---

(١) راجع أعمار أبناء أرفخشاد في الإصحاح الحادي عشر من سفر التكوين.

(٢) قارن ما ورد من الاختلاف بين توراة اليهود والنصارى بما جاء في «شفاء الغليل»، للجويني، ص ٣٣ ــ ٣٨؛ وفي «الفصل»، لابن حزم ٢/٢١ ــ ٢٤، ولعل المؤلف استفاد منها في ذكر الاختلافات بين النسختين إذ نجد هذه الاختلافات عندهما مع اختلاف يسير. وانظر أيضاً: الهندي: إظهار الحق، ص ٢١٠ ــ ٢١١.

(٣) انظر للمقارنة بين تواتر نقل القرآن ونقل التوراة والأناجيل في «النبي الخاتم»، لأبي الحسن الندوي، ص ٢٩ ــ ٤٤، حيث يبين أنه لا مقارنة بينهما أصلاً.

فنقول: هذه دعوى ظاهرة الفساد، متقاربة للعناد. ولو جاز أن يقال مثل هذا لجاز أن يقال أنه جرى في زمان النبي ﷺ ألف غزوة كلها أعظم وأطم من بدر، ولكن كانت الدائرة على المسلمين في جميعها إلا أن السياسة اقتضت سترها وإخفاءها، ولا خفاء في أن من انتهى كلامه إلى هذا المنتهى كان منحطاً عن رتبة ذوي النهى، وكان بالحري أن يسخر منه، ويتلهى.

ثم كيف كانت تخفى هذه المعارضة التي الأعناق إليها ممتدة، والدواعي إلى إظهارها باعثة، والقتل والسبي والحروب قائمة، وكل ذلك يزول بهذه المعارضة[1].

فكيف كانت تكتم؟! ويختارون قتل الأنفس، وسبي الذراري، وإقامة الحروب مع القدرة على إزالة هذه الأشياء، وهذا أظهر من أن يفتقر إلى الدلالة على مثله.

وأما قولهم: انشقاق القمر لو كان صحيحاً لنقل نقلاً متواتراً، فنقله آحاداً[2] يدل على ضعفه وفساده!!

---

(١) قال عبدالقاهر البغدادي في أصول الدين: «ولو عارضوه لنقل ذلك، لأن الذين لا يتواطئون على الكذب لا يتواطئون على كتمان ما قد علموه بالضرورة. ألا ترى أنه نقل ما عورض به مما لا يشبهه، كقول مسيلمة «والطاحنات طحناً والخابزات خبزاً»، في معارضة «والعاديات ضبحاً» (العاديات: ١). وفي عدم المعارضة دلالة على صحة المعجزة»، ص ١٨٣.

وانظر في ذلك أيضاً: الباقلاني: التمهيد، ص ١٤٥ ــ ١٤٨؛ الغزالي: الاقتصاد، ص ١٢٩ ــ ١٣٠؛ الآمدي: غاية المرام، ص ٣٥٢.

(٢) المتواتر: وهو الخبر الثابت على ألسنة قوم، لا يتصور تواطؤهم على الكذب. (ابن الملك: شرح المنار، ص ٦١٥؛ الصابوني: البداية، ص ١٧؛ التفتازاني: شرح العقائد، ص ٣٣ ــ ٣٤).

خبر الآحاد: وهو ما كان من الأخبار غير منته إلى حد التواتر. (القاري: شرح نخبة الفكر، ص ٥١؛ الآمدي: الإحكام ١/٢٤٣).

فنقول: إنما لم يُنقل تواتراً، لأن هذه الآية كانت واقعةً ليلاً، ولم تقع على خلق كثير وجم غفير، وإنما يظهر النقل ويشيع تواتراً إذا وقع على خلق كثير، يستحيل على مثلهم التواطؤ على الكذب. وقد يجوز أن / يكون قد حجب عن أكثر أبصار أهل الأمصار بغيم، يراه [٥٧/أ] البعض ولم يره البعض(١).

وقد روى انشقاق القمر جماعة كثيرة(٢): عبدالله بن مسعود(٣)، وجُبَيْر بن مُطْعِم(٤)،

---

(١) وقد نجد نفس الرد على هذه الشبهة عند القاضي عياض في الشفا، ص ٥٤٧ ـ ٥٤٨؛ وابن كثير: في البداية والنهاية ٦/٧٧؛ وابن حجر العسقلاني: في فتح الباري ٧/١٨٥ ـ ١٨٦.

(٢) انظر الأحاديث الواردة في انشقاق القمر: ابن الأثير: جامع الأصول ١١/٣٩٦ ـ ٣٩٨؛ البيهقي: دلائل النبوة ٢/٤٠ ـ ٤٥؛ ابن كثير: تفسير القرآن العظيم ٤/٢٦٠ ـ ٢٦٣؛ والبداية ٦/٧٤ ـ ٧٦؛ ابن حجر: فتح الباري ٧/١٨٢ ـ ١٨٦، ٨/٦١٧ ـ ٦١٨.

(٣) عبدالله بن مسعود: أبو عبدالرحمن بن أم عبدالهذلي، صاحب رسول الله، وخادمه، أحد السابقين الأولين، ومن كبار البدريين، ونبلاء الفقهاء المقرئين، وقد أسلم قبل إسلام عمر بن الخطاب، وحفظ من في رسول الله سبعين سورة، وفي شأنه قال رسول الله ﷺ: «مَنْ أَحَبَّ أَنْ يَقْرَأَ الْقُرآنَ غَضّاً كَمَا أُنْزِلَ فَلْيَقْرَأْهُ عَلَى قِرَاءَةِ ابْنِ أُمِّ عَبْدٍ». (ابن ماجه ١/٤٩؛ المقدمة باب ١١)، وتولى قضاء الكوفة في خلافة عمر، ودفن بالبقيع سنة ٣٢ وعمره ٦٠ عاماً. (تذكرة الحفاظ ١/١٣ ـ ١٦؛ الاستيعاب ٢/٣١٦ ـ ٣٢٤؛ الإصابة ٢/٣٦٨ ـ ٣٧٠).

(٤) جُبَيْرُ بن مُطعِم: هو جبير بن مطعم بن عدي بن نوفل بن عبد مناف القرشي النوفلي، صحابي أسلم بين الحديبية والفتح وقيل: في الفتح. كان من أنسب قريش لقريش وللعرب قاطبة. وكان يقول: إنما أخذت النسب عن أبي بكر الصديق. وكان سيداً وقوراً، ومن أكابر قريش، مات في خلافة معاوية سنة ٥٩هـ. وقيل: ٥٨هـ. (ابن عبدالبر: الاستيعاب ١/٢٣٠ ـ ٢٣١؛ ابن حجر: الإصابة ١/٢٢٥ ـ ٢٢٦).

وعبدالله بن عباس[1]، وعبدالله بن عمر[2]، ومجاهد[3]، وإبراهيم[4]، وغيرهم[5]، على أنه يجوز أنه كان متواتراً[6]، ثم صار آحاداً، فإن التواتر

---

(١) هو الإمام البحر، الفقيه المفسر، حبر هذه الأمة، ترجمان القرآن، عالم العصر، أبو العباس الهاشمي، ابن عم رسول الله ﷺ، ولد قبل الهجرة بأربع سنين، وقد دعا له الرسول أن يفقهه في الدين، ويعلمه التأويل، ومات بالطائف في سنة ٦٨هـ، وصلى عليه محمد بن الحنفية، وقال: اليوم مات رباني هذه الأمة، رضي الله عنه. (تذكرة الحفاظ ١/٤٠؛ الاستيعاب ٢/٣٥٠؛ الإصابة ٢/٣٣٠).

(٢) عبدالله بن عمر، أبوعبدالرحمن، العدوي، المدني الفقيه، أحد الأعلام في العلم والعمل والزهد، وكان من أكثر الناس تتبعاً لآثار الرسول ﷺ وأفعاله، شهد الخندق، وهو من أهل بيعة الرضوان. توفي رضي الله عنهما في أول سنة ٧٤هـ، بمكة وهو حاج. (تذكرة الحفاظ ١/٣٧ ــ ٤٠؛ الاستيعاب ٢/٣٤١ ــ ٣٤٦؛ الإصابة ٢/٣٤٧ ــ ٣٥٠).

(٣) مجاهد: أبو الحجاج مجاهد بن جبر المكي، تابعي جليل، شيخ القراء والمفسرين، قرأ التفسير على ابن عباس رضي الله عنهما ثلاث مرات، ولد سنة ٢١هـ، وتوفي سنة ١٠٣هـ. (تذكرة الحفاظ ١/٩٢؛ ميزان الاعتدال ٣/٤٣٩ ــ ٤٤٠).

(٤) إبراهيم: أبو عمران، إبراهيم بن يزيد بن قيس بن الأسود، النخعي الكوفي الفقيه، فقيه العراق. روى عن علقمة ومسروق والأسود وطائفة. ودخل على أم المؤمنين عائشة وهو صبي. وروى عنه الأعمش وحماد بن سليمان وخلق، وكان من العلماء ذوي الإخلاص، توفي سنة ٩٥هـ. كهلاً قبل الشيخوخة. (تذكرة الحفاظ ١/٧٣ ــ ٧٤؛ وميزان الاعتدال ١/٧٤ ــ ٧٥).

(٥) مثل: أنس بن مالك خادم رسول الله ﷺ، وحذيفة بن اليمان صاحب سر رسول الله، وعلي بن أبي طالب أمير المؤمنين رضي الله عنهم، كما ذكره القاضي عياض في الشفا، وابن كثير في البداية.

(٦) وقد قرر جماعة منهم: ابن عبدالبر، والقرطبي في «المفهم»، وابن كثير في تفسيره، والتاج ابن السبكي في «شرح مختصر ابن الحاجب في الأصول»، والجرجاني: في «شرح المواقف»، والسفاريني في «لوامع الأنوار»، والكتاني في «نظم المتناثر» تواتر أحاديث انشقاق القمر.

ونقل القاضي عياض، وابن كثير، وابن حجر، والسفاريني إجماع أهل السنّة ــ من المفسرين وأهل السير ــ على وقوعه. =

قد يصير آحاداً بطول الزمان لانقراض العدد الذي يحصل به التواتر.

وقد يجوز أن يقع التواتر بالإضافة إلى قوم دون قوم في وقت

= قال القاضي في الشفا (١/٥٤٣) بعد أن ذكر آيتين من سورة القمر: «أخبر تعالى بوقوع انشقاقه بلفظ الماضي، وإعراض الكفرة عن آياته. وأجمع أهل السنّة والمفسرون على وقوعه».

وقال ابن كثير في تفسيره (٤/٢٦١) في تفسير قوله تعالى: ﴿وَانْشَقَّ الْقَمَرُ﴾ ما نصه: «قد كان هذا في زمان رسول الله ﷺ، كما ورد ذلك في الأحاديث المتواترة، وبالأسانيد الصحيحة».

قال التاج ابن السبكي في «شرح مختصر ابن الحاجب في الأصول: «والصحيح عندي أن انشقاق القمر متواتر، منصوص عليه في القرآن، مروي في الصحيحين وغيرهما» (نقلاً عن الكتاني: في نظم المتناثر، ص ١٣٥).

وقال القرطبي في «المفهم»: «رواه العدد الكثير من الصحابة، ونقله عنهم الجم الغفير من التابعين فمن بعدهم». (نقلاً عن الكتاني: في نظم المتناثر، ص ١٣٥).

وقال ابن عبدالبر: «وقد روى هذا الحديث ــ أي انشقاق القمر ــ جماعة كثيرة من الصحابة، وروى ذلك عنهم أمثالهم من التابعين، ثم نقله عنهم الجم الغفير إلى أن انتهى إلينا، ويؤيد ذلك بالآية الكريمة، فلم يبق لاستبعاد من استبعد وقوعه عذر». (فتح الباري ٧/١٨٦).

وقال ابن حجر في «أماليه»: «أجمع المفسرون وأهل السير على وقوعه. ورواه من الصحابة: علي، وابن مسعود، وحذيفة، وجبير بن مطعم، وابن عمر، وغيرهم». (نقلاً عن نظم المتناثر، ص ١٣٥).

وقال القاضي في الشفا (١/٤٩٥) أيضاً ــ بعد ما ذكر أن كثيراً من الآيات المأثورة عنه ﷺ معلومة بالقطع ــ ما نصه: «أما انشقاق القمر، فالقرآن نص بوقوعه، وأخبر عن وجوده، ولا يعدل عن ظاهر إلاّ بدليل. وجاء برفع احتماله صحيح الأخبار من طرق كثيرة، ولا يُوهِن عزمَنا خلافُ أَخْرَقَ منحل عرى الدين، ولا يُلتَفت إلى سخافة مبتدع يُلقي الشك على قلوب ضعفاء المؤمنين. بل نرغم بهذا أنفه، وننبذ بالعراء سُخْفَه». اهـ.

وقال السيد الشريف: في «شرح المواقف»، ص ٥٥٧: «وهذا متواتر، قد رواه جمع كثير من الصحابة، كابن مسعود، وغيره».

واحد، فإن دخول الملك الأعظم إلى موضع يكون بالإضافة إلى أهل ذلك الموضع تواتراً، وبالإضافة إلى أهل موضع آخر آحاداً.

فإن قيل: فإذا كان التواتر قد وقع، فكيف لم يثبت عندهم هذه المعجزة الخارقة للعادة، فكيف أعرضوا ولم يؤمنوا بها؟!

فنقول: إنما حَجَبهم عن ذلك أنهم عرض لهم شبهة منعتهم عن الإيمان بها، فإنهم توهموا أنها سحر، كما نطق به الكتاب العزيز في قوله تعالى: ﴿اقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَانْشَقَّ الْقَمَر، وَإِنْ يَرَوْا آيَةً يُعْرِضُوا وَيَقُولُوا سِحْرٌ مُسْتَمِرٌّ﴾ الآية[1]، فتخيلوا أنه سحر، كما تخيلوا أن القرآن شعر، وليس بشعر، فإن الشعر له بِحار، وأوزان معلومة؛ وأعاريض، وضروب مفهومة، وقد بيناها مستوفاة في كتابنا الموسوم بـ«بسط المقبوض في علم العروض»، وفي كتاب «المقبوض» أيضاً[2].

فكذلك لم تكن هذه المعجزة سحراً[3] لِتَنافر حقيقتهما، وقد بينا الفرق بينهما مستوفى بما يغني عن الإعادة[4].

ثم كيف يمكنكم ــ معاشر اليهود ــ إنكار نبوة عيسى ومحمد (عليهما الصلاة والسلام)[5]، وفي كتبكم المنزلة على أنبيائكم: «جاء

---

(١) سورة القمر: الآيتان ١ ــ ٢.
(٢) ألّف ابن الأنباري كتاباً في علم العروض، وسماه «المقبوض في علم العروض»، ثم شرحه وسماه: «بسط المقبوض في علم العروض».
(٣) في النسختين: سحر.
(٤) راجع: [٤٤/أ] [٤٥/ب] من هذا الكتاب.
(٥) زيادة في (ب).

الله من سيناء، وأعلن بساعير[1]، وأشرق في جبال فاران[2]»[3].

فإن قوله: «جاء الله من سيناء» إشارة إلى مبعث موسى عليه السلام، وفي قوله: «وأعلن بساعير» إشارة إلى مبعث عيسى عليه السلام، وقوله: «وأشرق في جبال فاران» إشارة إلى مبعث محمد ﷺ، لأن «جبال فاران» هي جبال مكة بإجماع أهل التأويل[4]، ولم يخرج نبي من مكة إلا سيد البشر محمد رسول الله ﷺ[5].

---

(١) ساعير: في التوراة: اسم لجبال فلسطين، ذكره عند «فاران»، وهو من حدود الروم، وهو قرية من الناصرة، بين طبريا وعكّا. (ياقوت: معجم البلدان ٣/١٧١).

(٢) فاران: كلمة عبرية معربة، وهي من أسماء مكة ذكرها في التوراة، وقيل: هو اسم لجبال مكة. (ياقوت: معجم البلدان ٤/٢٢٥).

(٣) سفر التثنية ٣٣:٢.

(٤) وبإقرار توراتهم أيضاً، لأن إسماعيل لّما فارق أباه سكن في برية «فاران»، ونَصُّ التوراة: «وكان الله معه، ونما، وسكن في البرية، وصار شاباً يرمي بالسهام. وسكن برية فاران، وأخذت له أمه امرأة من أرض مصر». (سفر التكوين ٢١: ٢٠ ـ ٢١).

(٥) قارن بابن حزم في الفصل ١/١٩٤، حيث نجد عنده نفس ما نجده هنا؛ وابن قيم الجوزية: في هداية الحيارى، ص ٥٣ ـ ٥٤؛ والهندي: في إظهار الحق، ص ٥٢٧ ـ ٥٢٨؛ والشهرستاني: في الملل والنحل ٢/١٨.
قال ابن قيم الجوزية في هداية الحيارى، ص ٥٣: «وذكر هذه النبوات الثلاثة التي اشتملت عليها هذه البشارة نظير ذكرها في أول سورة: ﴿وَالتِّينِ وَالزَّيْتُونِ، وَطُورِ سِينِينَ، وَهَذا الْبَلَدِ الأَمِينِ﴾ (التين: ١ ـ ٣). فذكر أمكنة هؤلاء الأنبياء وأرضهم التي خرجوا منها. «﴿والتين والزيتون﴾ المراد بها منبتها وأرضها، وهي الأرض المقدسة التي هي مظهر المسيح. ﴿وطور سنين﴾ الجبل الذي كلم الله عليه موسى، فهو مظهر نبوته. ﴿وهذا البلد الأمين﴾ مكة حرم الله وأمنه التي هي مظهر نبوة محمد صلوات الله وسلامه عليهم، فهذه الثلاثة نظير تلك الثلاثة سواء». انظر أيضاً: ابن الجوزي: الوفا ١/١١٠ ـ ١١١؛ ابن تيمية: الجواب الصحيح ٣/٣٠٠ ـ ٣٠٦.

وفي كتبكم المنزلة في نبوة شعياء[1] أنه قال: «نظرت فرأيت راكب حمار / وراكب جمل»[2]. فراكب الحمار عيسى عليه السلام، وراكب [٥٧/ب] الجمل محمد ﷺ[3]، إلى غير ذلك من المنقول في كتبكم.

فثبت وبان صحة نبوة عيسى ومحمد صلوات الله عليهما وسلامه بمعجزاتهما الظاهرة، وآياتهما الباهرة، فوضح الحق، وزال الإشكال ﴿فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ﴾ الآية[4].

□ □ □

(١) شعياء: أشهر أنبياء العبرانيين الكبار، واسمه بالعبرانية «يَشْعِيَا» ومعناه: خلاص الرب. ويقال: إن والده اسمه «آمُوص» كان من نسب الملوك، والظاهر أنه صرف حياته في «أورشليم»، وتنبأ نحو ٦٠ سنة من ٧٥٩ إلى ٧٠٠ق.م.
وكان وديعاً حليماً شفوقاً متواضعاً، قتله «منسى» نشراً في جذع شجرة عندما تبوأ تحت الملك. (البستاني: دائرة المعارف ٣/٧٢٥).

(٢) أشعياء ١١ : ٧ «فرأى ركاباً أزواج فرسان، ركاب حمير، ركاب جمال».

(٣) انظر: الماوردي: أعلام النبوة، ص ١٣٠؛ ابن الجوزي: الوفا ١/١١٦؛ ابن تيمية: الجواب الصحيح ٣/٣٤٣.

(٤) سورة يونس: آية ٣٢.

الفصل التاسع

في الردّ على النصارى

إعلم ـ أيدك الله بتوفيقه ـ أن الكلام معهم ينقسم إلى ثلاثة أقسام[1]:

القسم الأول: يتعلق بالكلام في ذات الباري تعالى.

القسم الثاني: يتعلق بالكلام في ذات عيسى عليه السلام.

القسم الثالث: يتعلق بالكلام في قتل عيسى عليه السلام.

أما القسم الأول:

فذهبوا إلى أن الباري يسمى جوهراً.

ومنهم من يعبر بأن الباري تعالى ثلاثة أقانيم، والأقنوم: أصل الشيء.

ومنهم من يعبر ويقول: أب، وابن، وروح[2].

---

(١) جاء بهامش (أ) ما نصه: «ينبغي أن ينقسم الكلام معهم إلى أربعة أقسام، لما أن إثبات نبوة سيد العالمين من معظم المباحث معهم كما لا يخفى. جلال». اهـ.
وكلام المعلق كان من الممكن أن يكون صواباً إذا لم يأت المؤلف بفصل خاص عن إثبات نبوة سيدنا محمد ﷺ. ولكنه أتى بفصل خاص عن إثبات نبوته ﷺ بعد هذا الفصل مباشرة، وختم به الكتاب.

(٢) في النسختين: زوج، وهو تحريف.

وأنكر أهل الحق ذلك كله.

فأول ما يفاتحون به أن يقال لهم: لم سميتم الباري جوهراً[1]؟

فإن قالوا: المقتضى لهذه الترجمة[2] أن الباري تعالى قائم بنفسه، كما أن الجوهر قائم بنفسه، فلذلك سميناه جوهراً[3].

قلنا: هذا فاسد من وجهين:

أحدهما: أن أسماء الباري تعالى إنما تطلق عليه توقيفاً من الشرع[4]، وليس في كتابكم هذا الاسم لله تعالى، لأن كتابكم ليس كتاباً عربياً، وهذا عربي فوجب أن لا يجوز.

والوجه الثاني[5]: أن العرب لم تعبر عن القائم بالنفس بالجوهر، ولا يعرف ذلك أهل اللغة، ولا يجيزونه، وإذا أثبتم ما لم يتكلم به

---

(١) قارن بالباقلاني في التمهيد، ص ٧٥؛ والجويني في الشامل، ص ٥٧١ حيث إنهما يفتتحان الكلام معهم بنفس السؤال.

(٢) هكذا في النسختين: ولعل الأصح: التسمية.

(٣) انظر: تعليلات أخرى لهم في تسميتهم الباري تعالى جوهراً، في التمهيد للباقلاني، ص ٧٥ ــ ٧٦.

(٤) وبهامش (أ) ما نصه: «أقول: هذا الوجه ليس إلزامياً، لما أن كون أسماء الله تعالى توقيفية غير مسلم عند الخصم، على أنهم لا يسمون الباري ــ تعالى عما يقولون ــ بلفظ الجوهر، بل بلفظ يوناني ترجمته بالعربي: جوهر، فالرد عليهم إنما ينتظم بأن يقال: إن الله تعالى ليس بجوهر، كما ذكره المتكلمون في محله.. لجلال الحقير». اهـ.
يقول المتكلمون: أن الله ليس بجوهر، إذ الجوهر هو الممكن المستغني عن المحل، أو هو المتحيز بالذات، وهو تعالى منزه عن الإمكان والتحيز. (الجويني: الإرشاد، ص ٤٤ ــ ٤٥؛ الشيخ محمد عبده بين الفلاسفة والمتكلمين، ص ٥٣٠).

(٥) وجاء بهامش (أ) أيضاً: «ولا يخفى أن الوجه الثاني لا يصير إلزامياً أيضاً كما لا يخفى على من تأمل. جلال». اهـ.

العرب، ولا يعرفه أهل اللغة، ولا يجيزونه وجب أن لا يجوز. فبان أنه خروج عن اللغة من غير إذنٍ وَاردٍ من الشرع[1].

فإن قالوا: هذا وإن لم يكن جائزاً[2] لفظاً فإنه جائز معنى.

قلنا: نحن في هذا المقام لم ننازعكم في معنى، وإنما نازعناكم في اللفظ والعبارة، وإذا أقررتم بفساد هذه التسمية من جهة اللفظ والعبارة، ومنعناكم عنها فقد بلَغْنا الغرض، والمقصودُ منعكم من إطلاق هذا اللفظ على الباري تعالى[3]. / [٥٨/أ]

ثم لو جاز هذا التحكم في التسمية مع صحة المعنى لجاز أن يُسمَّى الباري فقيهاً لأنه في معنى عالِم، ولجاز[4] أن يُسمّوا[5] الباري أيضاً جِسماً مع الخروج عن قضية اللغة.

فإن قالوا: إنما سميناه جوهراً، لأنّا وجدنا أهل اللغة يعبرون عن أصل الشيء بالجوهر، فيقولون: هذا ثوب له جوهر، أي له أصل.

قلنا: لا نسلم أن الجوهر يعبر به عن الأصل، وإنما يُعبَّر به عن نفاسة الشيء، أو عن دناءته، وكذلك سَمُّوا بعض الأحجار النفيسة جواهر[6].

---

(١) قارن نقده من ناحية اللغة بنقد ابن تيمية في «درء تعارض العقل» ١/٢٢٣ وما بعده؛ والجويني: في الإرشاد، ص ٤٧؛ وفي الشامل، ص ٥٧٢ حيث نجد عنده نفس الرد عليهم.

(٢) في النسختين: جائز، مع أنه خبر «لم يكن».

(٣) قارن بالجويني في الشامل، ص ٥٧٤.

(٤) (أ): لجازوا.

(٥) هكذا في النسختين، ولعل الأصح كونه: أن يسمى.

(٦) انظر معنى الجوهر عند العرب: المكلاتي، لباب العقول، ص ٢٧ ــ ٣٠.

ثم لو كان الأمر كما زعمتم لكان ينبغي على زعمكم أن تُسَمُّوا الباري «أَصْلاً».

ثم نقول: الأقانيم عندكم في حكم الخواص، وليست أوصافاً زائدة على الذات، فلو لزم تسميته جوهراً ـ لأنه موصوف بالأقانيم، منعوت بالخواص ـ لكان ينبغي أن يُسمَّى العرضُ جوهراً، لأنه لكل عرض خصائصُ، وصفات (نفسية)[1]، إذا العلم يتصف بكونه (عرضاً)[2] علماً، فليكن أصلاً لنفسه، حتى إذا كان أصلاً لها كان جوهراً، وهذا لا محيص لهم عنه[3].

وأما من ذهب إلى أن الباري ثلاثة أقانيم.

فيقال لهم: ما تعنون بذلك؟

فإن قالوا: نعني به إثبات ثلاثة آلهة، فالرد عليهم كالرد على الثنوية، وقد قدمنا ذكره[4].

وإن قالوا: عنينا بالأقانيم الصفات، لأنه قد ثبت أنه موجود، حي، عالم، فوجب أنه شيء واحد، ثلاثة أقانيم[5].

---

(١) في النسختين: تشبه، وهو تحريف، اعتمدت في التصحيح على «الشامل»، ص ٥٧٥.

(٢) ساقط من (ب).

(٣) قارن نقد تسميتهم الباري «جوهراً» من حيث اللغة بالجويني، في الشامل، ص ٥٧٤ ـ ٥٧٥، ولعل المؤلف استفاد منه في هذا المقام، حيث اتفقت عباراتها في الرد عليهم.

(٤) راجع الفصل الثالث من هذا الكتاب.

(٥) الأقانيم الثلاثة عندهم هي: الوجود، والعلم، والحياة، ثم يعبرون عن الوجود بالأب، وعن العلم بالكلمة، وقد يسمونه ابناً، ويعبرون عن الحياة بروح القدس. ولا يعنون بالكلمة الكلام، فإن الكلام مخلوق عندهم. ولا يسمون العلم قبل التدرع والاتحاد بالمسيح ابناً، بل المسيح عندهم ـ مع ما تدرع به ـ ابن.

فيقال لهم: ولم خصصتم الأقانيم بالثلاثة[1]، وبم تنكرون على من يقدر أربعة أقانيم؟ لأنه قد ثبت أنه موجود، حي، عالم، قادر، فلا بد له من قدرة.

فإن ادعوا أن الحياة هي القدرة، فهما أقنوم واحد.

قيل لهم: والعلم هو الحياة، فوجب أن تكونا أقنومين.

فإن قالوا: دخول حرف المبالغة في صفة العالِم في قولنا: «عالِمٌ وأعلمُ منه»، واستحالة المبالغة في صفة الحَيِّ، فإنه لا يقال: «حَيٌّ، وأحيا منه» دليل على أن الحياة ليست من العلم في شيء.

قيل لهم: وكذلك نقول «قادر، وأقدر منه»، ولا يقال: «حي، وأحيا منه»، فوجب أن تكون القدرة غير الحياة.

فإن قالوا: الحي قد يخلو عن العلم من كل وجه، ولا يخلو / عن [٥٨/ب] القدرة.

قلنا: هذا ظاهر الفساد، فإنه كما يجوز أن يخلو الحي عن العلم، يجوز أن يخلو عن القدرة، وقد يبلغ المريض الذي قد نهكه المرض وأدنفه هذا المبلغ، ولا تبقى فيه قدرة.

ثم قد نقضوا ما ذكروه شاهداً، لأن من أصلهم أن القدرة شاهداً (تزيد)[2] على الحياة، وليس أحد منهم يذهب إلى أن قدرة الواحد منا حياته.

---

(١) في النسختين: الثلاثة، بدون حرف الجر، الباء.

(٢) (أ): تزيل، (ب): يزيل، ولعل الصحيح ما أثبته.

ثم يلزمهم المطالبة على سياق ما ذكرنا أولاً أن يثبتوا أقنوماً خامساً وهو الإرادة، وسادساً وهو السمع، وسابعاً وهو البصر، وكذلك الكلام، والبقاء، (و)[1] سائر الصفات[2].

وإن كانوا قد أثبتوا موصوفاً واحداً ثلاث صفات، (وأن ثلاث الصفات)[3] هي الواحد الموصوف فهذا ظاهر الفساد، لأنهم جعلوا الموصوف صفة، والصفة موصوفاً، وذلك محال. وهذا يشبه قول أبي الهذيل في جعله الصفة موصوفاً، والموصوف صفة[4]. فيفسد بما يفسد به كلام أبي الهذيل.

ويقال لهم: إذا كانت الأقانيم جوهراً واحداً، وكان الأب جوهره[5]

---

(١) في النسختين: (في) سائر الصفات.

(٢) قارن نقده بالباقلاني في التمهيد، ص ٧٩ ــ ٨١؛ وبالجويني: في الإرشاد، ص ٤٨ ــ ٤٩؛ وفي الشامل، ص ٥٧٧ ــ ٥٨١؛ وبالقاضي عبدالجبار: في شرح الأصول الخمسة، ص ٢٩٣ ــ ٢٩٤.

(٣) هكذا في النسختين، ولعل الأولى أن يقال: ثلاث صفات، أو «الصفات الثلاث».

(٤) يقول الإمام الأشعري في الإبانة، ص ١٤٤: «وقد قال رئيس من رؤسائهم وهو أبو الهذيل العلاف: أن علم الله هو الله، فجعل الله تعالى علماً وألزم. فقيل له: إذا قلت إن علم الله هو الله، فقل: يا علم الله اغفر لي، وارحمني، فأبى ذلك، فلزمه المناقضة».

وقال عبدالقاهر البغدادي: في «الفرق بين الفرق»، ص ١٢٧: «الفضيحة الرابعة من فضائحه (أي أبي الهذيل): قوله بأن علم الله سبحانه وتعالى هو الله، وقدرته هي هو. ويلزمه على هذا القول أن يكون الله علماً وقدرة، ولو كان هو علماً وقدرة لاستحال أن يكون عالماً قادراً، لأن العلم لا يكون عالماً، والقدرة لا تكون قادرة. ويلزمه أيضاً... أن يقول: إن علمه هو قدرته، ولو كان علمه قدرته لوجب أن يكون كل معلوم له مقدوراً له. وهذا يوجب أن يكون رأيه مقدوراً له، لأنه معلوم له، وهذا كفر، فما يؤدي إليه مثله».

(٥) في النسختين: جوهرة، وهي تحريف.

جوهر الابن والروح[1]، فلِمَ كان الابن والروح لأن يكونا إبناً وروحاً للأب أولى من أن يكون كل واحد منهما أباً، وما جعل الأب أباً لهما أولى من أن يكون إبناً وروحاً؟ وهذا لا محيص لهم عنه[2].

وأما القسم الثاني: في ذات عيسى عليه السلام:

فاختلفت النصارى في ذاته:

فزعمت الملكانية[3] أن الكلمة حلت المسيح حلول العرض محله، فاتحدت بالجسد، ومعنى اتحاد الكلمة بالجسد (أن)[4] الاثنين صارا واحداً، وصارت الكثرة قلة. وعنوا بالكلمة العلم الذي هو أقنوم الجوهر[5].

---

(١) في النسختين: والزوج، وهو تحريف.

(٢) قارن رده بالباقلاني في التمهيد، ص ٨٦ ــ ٨٧، ولعل المؤلف استفاد منه، حيث اتفقت عباراتها نصاً.

(٣) الملكانية: إحدى فرق النصارى، تقول بأن للمسيح طبيعتين ومشيئتين، اعتقدت هذا الرأي كنيسة روما، واتخذت به قراراً في مجمع خليكدونية سنة ٤٥١. قال ابن البطريق في بيان قرار المجمع: «قالوا إن مريم العذراء ولدت إلـهنا، ربنا يسوع المسيح الذي هو مع أبيه في الطبيعة الإلـهية، ومع الناس في الطبيعة الإنسانية، وشهدوا أن المسيح له طبيعتان، وأقنوم واحد، ووجه واحد...».
وقد أطلق عليهم اسم الملكاني لِانحيازهم إلى الملك أو الامبراطور الروماني الذي كان يعاضد مجمع خليكدونية. ومنهم الكاثوليك، الذين يعترفون برئاسة بابا روما، ويسمون الروم الكاثوليك. (أبو زهرة: محاضرات في النصرانية، ص ١٦٤ ــ ١٦٦؛ أحمد شلبي: المسيحية، ص ١٦٦؛ علي عبدالواحد وافي: الأسفار المقدسة، ص ١١٥ ــ ١١٦).

(٤) في النسختين: لأن، اعتمدت في التصحيح على التمهيد للباقلاني، ص ٨٨.

(٥) انظر أيضاً: الباقلاني: التمهيد، ص ٨٧ ــ ٨٨؛ الجويني: الإرشاد، ص ٤٨؛ والشامل، ص ٥٨١؛ الشهرستاني: الملل والنحل ٢/٢٧.

وزعمت طائفة من اليعقوبية[1]، والنسطورية[2] أن الكلمة خالطت جسد المسيح ومازجته، كمخالطة الماءِ واللبنِ الخمرَ إذا مُزجا بها.

وزعم باقي اليعقوبية أن كلمة الباري انقلبت لحماً ودماً بالاتحاد[3].

---

(١) اليعقوبية: هم أتباع يعقوب البراذعي الذين يقولون بأن المسيح ذو طبيعة واحدة، قد امتزج فيه عنصر الإلـه بعنصر الإنسان، وتكون من الاتّحاد طبيعة واحدة، جامعة بين اللاهوت والناسوت. ونسبة المذهب إلى يعقوب البراذعي لأنه من أنشط الدعاة إليه، لا لأنه مبتدعه ومنشئه، فإن المذهب قد نشأ قبل يعقوب بأمد طويل، فإن أول من أعلنه بطريرك الاسكندرية البابا كيرلس في مجمع افسس الأول سنة ٤٣١م. وبسبب ذلك الإعلان انعقد مجمع خليكدونية، وقرر أن المسيح ذو طبيعتين، لا طبيعة واحدة (الفصل ١/١١١ ــ ١١٢؛ محاضرات في النصرانية، ص ١٦٧ ــ ١٦٨، ١٩٠ ــ ١٩١؛ المسيحية، ص ١٦٥ ــ ١٦٦؛ الأسفار المقدسة، ص ١١٥).

(٢) النسطورية: نسبة إلى نسطور الذي كان بطريرك القسطنطينية سنة ٤٢٨م، فقد ذهب إلى القول بأن مريم العذراء لم تلد الإلـه، بل ولدت الإنسان فقط، ثم اتحد ذلك الإنسان بعد ولادته بالأقنوم الثاني اتحاداً مجازياً، لأن الإلـه وهبه المحبةَ والنعمة، فصار بمنزلة الابن، وعلى هذا أن مريم العذراء لا تُسمَّى والدة الإلـه، بل والدة الإنسان المسيح، وأن المسيح ليس إلـهاً بحال من الأحوال، ولكنه مبارك بما وهبه الله من آيات وتقديس.

فللقضاء على هذا المذهب الذي ينكر ألوهية المسيح انعقد مجمع افسس الأول سنة ٤٣١م وقرر: «أن مريم العذراء والدةُ الله، وأن المسيح إلـه حق، وإنسان معروف بطبيعتين متوحد في الأقنوم»، ولعنوا نسطور ونفوه إلى مصر، وانتشر مذهبه في الشرق، ولا يزال حتى الآن في العراق، والموصل، والجزيرة. غير أن النسطوريين قد انحرفوا في العصور الأخيرة عن مذهب زعيمهم وقالوا بامتزاج اللاهوت في الناسوت، وأصبحوا متفقين في ذلك مع الكنيسة الكاثوليكية. (الفصل ١/١١١؛ محاضرات في النصرانية، ص ١٦٢ ــ ١٦٣، ١٨٨ ــ ١٩٠؛ المسيحية، ص ١٦٤ ــ ١٦٥؛ الأسفار المقدسة، ص ١١٦).

(٣) وقد نسب الباقلاني في التمهيد، ص ٨٧؛ والجويني في الشامل، ص ٥٨١؛ والشهرستاني في الملل ٢/٣٠ هذا الرأي إلى أكثرهم.

وزعمت أخلاط من النصارى من كل (خُوزٍ)[1] أن المراد (بالاتحاد)[2] ظهور اللاهوت على الناسوت.

ثم اختلفوا في تفسيره على ثلاثة أوجه[3]:

[٥٩/أ] ١ ــ فمنهم من مثل الظهور بظهور الوجه في المرآة. /

٢ ــ ومنهم من مثله بظهور نقش[4] الطابَع في المطبوع.

٣ ــ ومنهم من ادعى أن الاتحاد حلول اللاهوت في الناسوت من غير مماسة.

٤ ــ ومنهم من مثله باستواء الباري على العرش من غير مماسة، ولا محاذاة. وهذه الدعاوى كلها ركيكة ضعيفة قبيحة، لا يدعيها ذو لُبٍّ وعقل.

أما الرد على من زعم[5] أن الكلمة حلت المسيح حلول العرض محله، فاتحدت بالجسد.

فنقول: هذا فاسد من أربعة أوجه:

أحدها: أنّا نقول: ما أنكرتم أن يتحد مُحدَث بمحدَث،

---

(١) (أ): خور، (ب): حوز. وأما الخُوزُ (بضم الخاء والزاء): جيل من الناس (الصحاح ٣/٨٧٨؛ القاموس ٢/١٨٢).

(٢) (ب): من الاتحاد.

(٣) إلا أن المؤلف ذكر أربعة أوجه. وقد ذكر الباقلاني في التمهيد، ص ٨٧ ــ ٨٨؛ والجويني في: في الشامل، ص ٥٨٢ هذه الأوجه الأربعة أيضاً.

(٤) (أ): قس، من غير نقطة النون والشين، (ب): نفس. ولعل ما أثبته أصح، كما جاء في التمهيد، للباقلاني، ص ٨٨.

(٥) وهم الملكانية أي الروم الكاثوليك كما سبقت الإشارة.

فيصيران بذلك واحداً، وما أنكرتم أن يصير العرضان إذا وُجِدا في محل واحد عرضاً واحداً، وإن كان أحدهما حركة والآخر بياضاً، فإن جوزوا ذلك فقد ادّعوا ما لا يذهبون إليه، وإذا لم يجوزوا ـ وهو الذي يذهبون إليه، فإنه ليس منهم من يجوز الاتحاد في صفات أنفس المحدَثات ـ فيقال لهم: إذا استحال ذلك في المحدَثات مع قبولها التغيرات فَلأَن يستحيل ذلك في القديم المنزه عن التغيرات أولى، وهذا مفحم لا جواب لهم عنه[1].

والوجه الثاني[2]: أنّا نقول: جسد المسيح والناسوت منه، إذا قُدِّر عارياً عن الكلمة، ثم حلته الكلمة، فلا بد أن يحدث فيه معنى لم يكن، أو ينتقل إليه معنى. ومن المستحيل أن يثبت معنى من غير حدوث، ولا انتقال، وقد قلتم باستحالة حدوث الكلمة، وانتقالها، فبان فساد ما ادعيتموه[3].

والوجه الثالث: أنّا نقول[4]: من مذهبكم أن الكلمة التي حلت المسيح على زعمكم لم تنفصل عن الجوهر القديم، بل هي باقية على الاختصاص به، كما كان[5] قبل الاتحاد بالمسيح. وإذا كانت بهذه الصفة فكيف حلت غير الجوهر القديم، مع الاختصاص بالجوهر القديم؟! لأن الشيء إذا كان مختصاً بذات ولم يزايله[6] فإنه لا يختص

---

(١) قارن نقده بالباقلاني في التمهيد، ص ٩١ ـ ٩٢؛ والجويني: في الشامل، ص ٥٨٥.

(٢) (ب): الوجه الثاني، وجاءت الوجوه الأخرى أيضاً من غير «واو».

(٣) انظر أيضاً: الجويني: الشامل، ص ٥٨٣.

(٤) جاء في (ب) بعد «أنّا نقول»: المسيح والناسوت.

(٥) هكذا في النسختين، ولعل «كانت» أولى منه.

(٦) هكذا في النسختين، ولعل الأفضل «ولم يزايلها»، لأن الضمير عائد إلى «ذات».

بذات أخرى لم يكن مختصاً به[1] قبله، مع بقائه مع ما كان عليه، إذ قيام العرض بمحلّيْن فصاعداً مستحيل بالإجماع. وإذا استحال ذلك في الأعراض الحادثة فَلأن يستحيل في الأقنوم القديم أولى، وإذا استحال ذلك في العرض / ففي صفة النفس أولى، لأن صفات الأنفس ألزم، [٥٩/ب] وهي باستحالة التعري أجدر، لأن العرض القائم بالمحل يمكن أن يعدم منه، ولا يمكن أن تعدم صفة النفس[2].

والوجه الرابع: أنّا نقول: قد ثبت من أصلكم امتناع اتحاد الكلمة بغير المسيح، وكلما يدل على امتناع ذلك في غير المسيح يدل على امتناعه في المسيح[3]، فدل على فساد زعمهم.

وأما الرد على من ادعى أن الكلمة خالطت جسد المسيح مخالطة الماءِ واللبن الخمرَ[4]، فظاهر الفساد من وجهين:

أحدهما: ما قدمناه من الوجوه في الرد على من ادعى الحلول، لأن ما يدل على امتناع الحلول في الأقنوم فهو بالدلالة على امتناع الاختلاط والامتزاج أولى، وأحق، وأحرى.

والوجه الثاني: أن الامتزاج والاختلاط إنما يتحقق في حق الأجسام، والأقنوم ليس بجسم، ولا جرم، ولا حجم، فكيف يتحقق ممازجته ومخالطته للأجسام؟ وهذا لأنه لا معنى للامتزاج والاختلاط

---

(١) ولعل الأوضح أن يكون «مختصاً بها».

(٢) قارن نقده بالجويني: في الشامل، ص ٥٨٢ ــ ٥٨٣؛ والإرشاد، ص ٤٩.

(٣) انظر أيضاً: الجويني: الشامل، ص ٥٨٦.

(٤) وهم طائفة من اليعقوبية والنسطورية كما سلفت الإشارة.

إلا مجاورة مُتَحَيِّزَيْن، مُختَصين بجهتين، جهة كل واحد منهما منقطع للآخر[1]. فإن أردتم ذلك فقد صرحتم بتحيز الأقنوم[2]، وهو قديم عندكم، والقديم يستحيل في حقه التحيز، لأنه يوجب له صفةَ الحدث، وذلك مستحيل، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

ومتى حوقق هؤلاء في معنى الاختلاط اختلطوا ولم يجدوا إلى نصرة مذهبهم مذهباً، ولا من مكابرة العقل وارتكاب الجهل مهرباً.

وأما الرد على من ادعى أن الكلمة انقلبت لحماً ودماً بالاتحاد[3].

فنقول: هذا فاسد من ثلاثة أوجه:

الوجه الأول: أن ما ذكرناه من الأدلة على امتناع حلول صفة النفس دالّ على استحالة انقلابها، فلا فائدة في الإعادة. ثم هؤلاء وافقوا من صار منهم إلى الامتزاج والاختلاط، ثم زادوا عليهم بالانقلاب فكل ما دلّ على امتناع الامتزاج والاختلاط[4]، دلّ على امتناع الانقلاب[5].

والوجه الثاني: أن يقال لهم: من أصلكم أنه لا يجوز أن ينقلب الجوهر عرضاً، ولا العرض جوهراً، وإذا قلتم أنه / لا يجوز أن ينقلب [٦٠/أ] الجوهر عرضاً، ولا العرض جوهراً فلأن لا يجوز أن ينقلب الأقنوم لحماً ودماً كان ذلك أولى.

---

(١) هكذا في النسختين، ولعل الأصح: منقطعة بالآخر.

(٢) قارن نقده بالباقلاني في التمهيد، ص ٨٩؛ والجويني: في الشامل، ص ٥٨٦ ـ ٥٨٧.

(٣) وهم بعض اليعقوبية.

(٤) مكرر في (أ).

(٥) انظر: الجويني: الشامل، ص ٥٨٧ ـ ٥٨٨، فقد نجد نفس الرد عنده باختلاف يسير في الألفاظ.

ثم كان ينبغي أن يجوز إذا قام العلم بواحد منا أن ينقلب لحماً ودماً، بل هذا أولى[1]، لأنه إذا جاز أن يتغير القديم بالانقلاب فَلأن يجوز أن يتغير المحدَث بالانقلاب أولى، فهذا مفحم لا جواب لهم عنه.

والوجه الثالث: أن يقال لهم: إذا أطلقتم انقلاب الأقنوم لحماً، فأطلقوا انقلابه حادثاً، فإن عين المسيح يجب أن يكون حادثاً، كما صار عين لحمه يجب أن يكون حادثاً. فإن أنكروا كون لحمه حادثاً فقد أنكروا حدَث العالَم، وذهبوا إلى قدم الأجسام، والتحقوا بالدهرية[2]. وقد قدمنا إبطال ما ذهبت إليه الدهرية من قدم العالَم، وبينا إفساده بما يغني عن الإعادة[3].

ثم ما يدعونه من الاتحاد من أنه صار الاثنان شيئاً واحداً، ولم يعدم واحد منهما مخالف لضرورة العقل، فإنه لو جاز ذلك لجاز اتحاد الجوهرين من غير أن يعدم أحدهما، ولجاز أيضاً اتحاد عرضين قائمين بمحل واحد[4]، وذلك مستحيل على ما قد قدمنا[5].

وأما الرد على من ادعى أن معنى الاتحاد: الظهور على سبيل ظهور الوجه في المرآة فباطل، لأن الناظر في الجسم الصقيل إنما شاهد نفسه بجري العادة، ولم يحدث في المرآة أمر لم يكن.

---

(١) انظر: الجويني: الشامل، ص ٥٨٨.
(٢) قارن بالجويني: في الشامل، ص ٥٨٨.
(٣) انظر: الفصل الأول من الكتاب.
(٤) انظر: الجويني: الشامل، ص ٥٨٩.
(٥) راجع [٥٩/أ] ـ [٥٩/ب] من هذا الكتاب.

وقد زعم قوم[1] أنه إنما يرى نفسه بانعكاس الأشعة[2] التي مبعثها من باطن العين، وعلى كِلا[3] القولَيْن فالمرآة لم تتغير صفتُها، فإن عملتم بمقتضى هذا فقولوا: إن المسيح مع ظهور الكلمة عليه كما هو إذا لم تظهر عليه.

وقد زعم قوم من الأوائل والفلاسفة[4] إلى أن ما يقابل الصقيل ينطبع فيه، وهؤلاء ربما لا يأبون أن يقولوا: وُجِد في المرآة ما لم يكن، فإن قلتم بقول هؤلاء فقد سلكتم مذهب إخوانكم، وقلتم بحلول الكلمة في ذات المسيح، وقد قدمنا القول في إبطال الحلول[5].

ثم لو كان ما ادعوه ظهوراً محضاً من غير أن يتصف المسيح به فينبغي أن لا يثبت للمسيح صفةُ الإلـهية، وهم قد أجمعوا / على أن المسيح إلـه. [٦٠/ب]

ثم إذا كانت المرآة لا تصير إنساناً بأن يظهر عليها إنسانٌ، فكيف صار المسيح إلـهاً مخترعاً عندكم؟، والمرآة لا تكتسي حكماً من أحكام ما ظهر عليها، فظهر بطلان ما ادّعوه[6].

---

(١) وهم المعتزلة على ما صرح به الجويني: في الشامل، ص ٥٩٠.

(٢) (أ): اللاسعة.

(٣) (أ): كلي.

(٤) الأوائل: المراد بهم القدماء، أي فلاسفة اليونان الذين عاشوا قبل أرسطو. وأما المراد بالفلاسفة هم الفلاسفة الإسلاميون الذين تأثروا بالفلسفة اليونانية، مثل الفارابي، وابن سينا.

(٥) راجع [٥٩/أ] من هذا الكتاب.

(٦) قارن نقده بالباقلاني في التمهيد، ص ٨٨؛ والجويني: في الشامل، ص ٥٨٩ ـ ٥٩٠ حيث اتفقت عباراتهم في الرد عليهم.

وأما الرد على من مثل الظهور بنقش[1] الطابَع في المطبوع.

فنقول: الظاهر في المطبوع هو مثل النقش في الطابَع، وهو غيره، لأن الحروف الموجودة في المطبوع هي بعضه، وما في الطابَع من الحروف هو بعضه، وهما غيران، يصح وجود أحدهما مع عدم الآخر، وظنهم أنهما واحد جهل وتخليط[2].

وأما الرد على من ادعى أن الاتحاد هو حلول الكلمة في الناسوت من غير مماسة، كاستواء الباري على العرش.

فنقول: هذا متناقض، لأنه لا يعقل الحلول إلا بمماسة وملاصقة[3]، وذلك إنما يتصور في الأجسام، وكلمة الله تعالى ليست جسماً، فلا يتصور فيها المماسة والحلول في الأماكن.

وأما استواء الباري على العرش فليس بمعنى الحلول والمماسة، وإنما هو بمعنى القهر والاقتدار[4]، فإن فسرتم الظهور في حق عيسى

---

(١) في النسختين: بنفس. والتصحيح من «التمهيد»، ص ٨٨ ــ ٨٩.

(٢) قارن نقده بالباقلاني في التمهيد، ص ٨٩؛ والجويني: في الشامل، ص ٥٩٠ ــ ٥٩١.

(٣) (ب): ملاقصة، وهي تحريف.

(٤) وإلى هذا القول ذهب كثير من متأخري الأشاعرة، قال إمام الحرمين الجويني في الإرشاد، ص ٤٠: «لم يمتنع منا حمل الاستواء على القهر والغلبة، وذلك شائع في اللغة، إذ العرب تقول: استوى فلان على الممالك، إذا احتوى على مقاليد الملك، واستعلى على الرقاب».
وكان الأولى لابن الأنباري أن يقتدي بالمتقدمين من أصحابه الأشاعرة الذين نهجوا طريق السلف في الاعتقاد والسلوك.
يقول الإمام أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي في «الأسماء والصفات»، ص ٥١٤: «فأما الاستواء فالمتقدمون من أصحابنا رضي الله عنهم كانوا لا يفسرونه، ولا يتكلمون فيه، كنحو مذهبهم في أمثال ذلك».
وقال أيضاً في «الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد»، ص ٧٠ ــ ٧١: «ثم المذهب=

بهذا فلا اختصاص له إلا على جهة التشريف، كما جرى ذلك في العرش، كقوله تعالى: ﴿وَطَهِّرْ بَيْتِي﴾[1]، ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾[2]، فبطل ما ادعوه من الاتحاد، وبان أنه في غاية الضعف والفساد[3].

فإن قيل: فما معنى قوله تعالى: ﴿فَنَفَخْنَا فِيهَا مِنْ رُوحِنَا﴾[4]، وقوله: ﴿إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسى ابْنُ مَرْيَمَ رَسولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ، أَلْقَاهَا إِلى مَرْيَمَ﴾[5] الآية.

= الصحيح في جميع ذلك الاقتصار على ما ورد به التوقيف دون التكييف، وإلى هذا ذهب المتقدمون من أصحابنا ومن تبعهم من المتأخرين، وقالوا: الاستواء على العرش قد نطق به الكتاب في غير آية، ووردت به الأخبار الصحيحة، وقبوله من جهة التوقيف واجب، والبحث عنه وطلب الكيفية له غير جائز».

وقال القرطبي: في «الجامع لأحكام القرآن» ٧/٢١٩: «وقد كان السلف الأول رضي الله عنهم لا يقولون بنفي الجهة ولا ينطقون بذلك، بل نطقوا هم والكافة بإثباتها لله تعالى كما نطق كتابه وأخبرت رسله، ولم ينكر أحد من السلف الصالح **أنه استوى على عرشه حقيقة**، . . . وإنما جهلوا كيفية الاستواء، فإنه لا تعلم حقيقته».

وقال الإمام مالك رحمه الله: «الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة». (انظر: البيهقي: الأسماء والصفات، ص ٥١٥ ـ ٥١٦).

(١) سورة الحج: آية ٢٦.

(٢) سورة الحِجر: آية ٢٩. وسروة صّ: آية ٧٢.

(٣) قارن بالباقلاني: في التمهيد، ص ٩٠؛ والجويني: في الشامل، ص ٥٩١ حيث اتفقت عباراتهم في النقد.

(٤) سورة الأنبياء: آية ٩١.

(٥) سورة النساء: آية ١٧١.

قلنا: أما قوله: ﴿فَنَفَخْنا فِيهَا مِنْ رُوحِنَا﴾ أراد بالروح جبريل[1]، وإليه الإشارة في قوله تعالى: ﴿وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ﴾[2]، فإن خلق عيسى (عليه السلام)[3] إنما كان من نفخة جبريل التراب في درع مريم باذن الله تعالى وأمره، ولهذا قال الله تعالى: ﴿فَنَفَخْنَا فِيهَا مِنْ رُوحِنَا﴾[4] الآية، فأضاف الفعل إليه، لأنه سبحانه هو الآمِر، والفعل يضاف إلى الآمِر، كما يُضَاف إلى المباشر. قال الله تعالى: ﴿يَوْمَ نَنْفُخُ فِي الصُّورِ﴾[5]، والله تعالى لا ينفُخ في الصور، وإنما إسرافيل هو الذي

---

(١) (ب): جبرائيل، وتكرر هكذا. وقال إمام الحرمين في «الشامل»، ص ٥٩٤ ـ ٥٩٥: «ومما يتشبثون به كثيراً قوله تعالى: ﴿فَنَفَخْنَا فِيهَا مِنْ رُوحِنَا﴾، ولا مُسْتَرْوِحَ لهم في هذه الآية، لا استدلالاً، ولا إلزاماً. إذ ليس من أصلهم أن الروح حل المسيحَ، وإنما حله ـ عندهم ـ العلمُ وهو الكلمة، والروح عندهم هو الحياة. وإن سُمِّي العلم به كان تجوزاً، نازلاً منزلة تسمية العالِم روحانياً. ثم تأويل الآية سهل المدرك. والروح ترد على معان: فقد ترد في القرآن والمراد به الوحي، وهو المعنيّ بقوله: ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحاً مِنْ أَمْرِنَا﴾ (الشورى:٥٢). وترد والمراد به جبريل، وهي المعنى بروح القدس. والروح أيضاً اسم ملك يَصُفّ الملائكة يوم القيامة صفاً، وهو بنفسه يوازنهم. وقد فسر كثير من المفسرين بذلك قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ صَفّاً﴾ (النبأ:٣٨). وقد ترد الروح والمراد به أرواح الأشخاص، وهو المراد بقوله تعالى: ﴿قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾ الإسراء:٨٥). فإذا كان اللفظ متردداً بين معان فلا نُسوِّغ الاسترواح إلى ظاهره إلا مع اقترانه بما يفسره، وكل مفتقر إلى التفسير لا يستدل بظاهره». انظر معاني الروح في القرآن الكريم: ابن تيمية: الجواب الصحيح ١٣٨/٢ ـ ١٤٢.

(٢) سورة البقرة: آيات ٨٧، و٢٥٣.

(٣) (أ): ﷺ.

(٤) سورةالأنبياء: آية ٩١.

(٥) سورة طه: آية ١٠٢. إن ابن الأنباري اعتمد هنا على قراءة أبي عمرو، حيث إنه قرأ ﴿نَنْفُخُ﴾ بالنون مبنياً للفاعل، وقرأ الجمهور بضم الياء التحتية مبنياً للمفعول. (ابن الجزري: النشر ٣٢٢/٢؛ أبو زرعة عبدالرحمن بن محمد زنجلة: حجة القراءات، ص ٤٦٣؛ أبو حيان الأندلسي: البحر المحيط ٢٧٨/٦).

يَنْفُخ في الصور، إلا أنه لَمّا كان عن أمره أضاف الفعل إليه، فقال: ﴿نَنْفُخُ﴾، فكذلك لَمّا كان / نفخ جبريل بإذن الله تعالى أضاف الفعل [٦١/أ] إليه فقال: ﴿فَنَفَخْنَا فِيهَا مِنْ رُوحِنَا﴾، فكان جبريل (عليه السلام)[1] سبباً في خلق عيسى في حال صغره، ومُقَوِّماً له في حال كبره، وإضافةُ جبريل إلى اللّه تعالى في قوله: ﴿مِنْ روحِنا﴾ إضافة تشريفٍ وتكريم، كقوله تعالى في حق آدم: ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾ على ما قد قدمنا[2].

وأما قوله تعالى: ﴿وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ﴾ ففيه وجهان:

أحدهما: أن يكون المراد بالكلمة: الآية، كقوله تعالى: ﴿مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ﴾[3] أي آياته، وبدائع مقدوراته، وهذه الآية يترجمها قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَاهَا وَابْنَهَا آيَةً لِلْعَالَمِينَ﴾[4].

والوجه الآخر: أن يكون المعنى بإلقاء الكلمة إلى مريم تكوينه سبحانه ابنها بقدرته عند قوله: ﴿كن﴾، كما كان ذلك في حق آدم، قال الله تعالى: ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾[5]. ولا تمسك للنصارى بلفظ «الكلمة»، لأنهم لا يريدون بها «الكلام»، وإنما يريدون بها «العلم»، ولا يسمون العلم قبل الاتحاد

---

(١) زيادة في (ب).
(٢) انظر: [٦٠/ب] من هذا الكتاب.
(٣) سورة لقمان: آية ٢٧.
(٤) سورة الأنبياء: آية ٩١.
(٥) سورة آل عمران: آية ٥٩.

بالمسيح ابناً، بل المسيح مع ما[1] تدرع به ابن، وقد قدمنا[2] فساد ما ادّعوه من الاتحاد[3].

ومن أشنع ما جرهم إليه دعوى الاتحاد وأقبحه أنهم يزعمون: أن كل أقنوم من الأقانيم الثلاثة إلـه، والثلاثة الأقانيم ـ التي كل واحد منها[4] إلـه ـ واحد، وهذا مكابرة لبدائه العقليات، ومناكرة للضروريات، فإنهم أثبتوا آلِهة ثلاثة، ثم جعلوا الآلِهة الثلاثة واحداً، ومن جعل الثلاثة واحداً فقد خرج عن حد المعقول، وباهت ضرورات المعقول[5]، أعاذنا الله وإياكم من عدم العقل، وحفظنا من فضيحة الغباوة والجهل، إنه ولي الطول والفضل.

وأما القسم الثالث: في قتل عيسى (عليه السلام)[6]:

فذهب[7] النصارى إلى أن اليهود قتلوا عيسى، وصلبوه، وكُذِّبوا فيما زعموا، بل ما قتلوه، وما صلبوه، ولكن شبه لهم[8]، على ما نطق به التنزيل.

وطريق الرد عليهم من ثلاثة أوجه:

---

(١) في النسختين: معها.

(٢) راجع [٥٩/أ ـ ب] من هذا الكتاب.

(٣) قارن نقده بالجويني: في الشامل، ص ٥٩٣ ـ ٥٩٥؛ وابن تيمية: في الجواب الصحيح ٢/١٣٨ ـ ١٤٢.

(٤) (أ): منهما.

(٥) انظر نقد الباقلاني: في التمهيد، ص ٨٣؛ والجويني: في الشامل، ص ٦٠٥.

(٦) زيادة في (ب).

(٧) (ب): فذهبت.

(٨) مقتبس من الآية ١٥٧، من سورة النساء: ﴿وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا الْمَسِيحَ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ اللَّهِ وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَـٰكِن شُبِّهَ لَهُمْ...﴾.

أحدها: أن يقال لهم: هل كان الاتحاد موجوداً في حالة القتل والصلب، أو لا؟

[٦١/ب] **فإن قلتم**: كان موجوداً، / فيجب أن يكون ابن الله تعالى القديم ـ كما قيل ـ مات وصُلِب، لأن جواز القتل والصلب كجواز الموت، والحركة، والسكون، والافتراق، وفيه جواز موت الأب، والروح، وهذا لا يقولون به.

وإن قلتم: إن الاتحاد بطل، فيجب أن لا يكون المقتول مسيحاً، لأن الجسد عند انتقاض الاتحاد ليس بمسيح، فبطل قولهم: «إن المسيح قُتِل وصلب».

والوجه الثاني: أن يقال: أنتم تدعون أن المسيح قتل وصلب، والمسيح كان لاهوتاً وناسوتاً، فيلزم من ذلك إطلاق القول بقتل الإله، لأن المسيح عندكم إله مطلق، ومن ضرورة ذلك إطلاق القول بقتل الإله، (وموته)[1]، وذلك مروق عن الدين.

وإن قلتم: إنما قتل الناسوت فقط فلم يقتل المسيح، لأنه لم يكن ناسوتاً محضاً.

قلنا: فيجب أن لا تطلقوا «أن المسيح قتل وصلب»، لأنه كان لاهوتاً وناسوتاً، وإنما قتل الناسوت، وصلب[2]، وهذه منافسة في العبارة.

والوجه الثالث: أن يقال لهم: إذا كان عيسى ابناً لله تعالى قديمَ

---

(١) سقط من (ب).

(٢) انظر أيضاً: الترجمان: تحفة الأريب، ص ٢٧ ــ ٢٨.

الروح بزعمكم فكيف قدروا على أن يقتلوا ابن الله؟ وهو إله عندكم، والإله لا يقتل[1].

فإن قيل: إنما قتلوا الهيكل دون الروح قد بطل الاتحاد الذي ادعيتموه، فكان يجب أن يمنع الروح واللاهوت عن القتل، وإتلاف الهيكل، والناسوت. فدل على أنه كان عبداً لله تعالى ورسولَه، لا إبناً له.

وقد جاء في الإنجيل أنه قال للحواريين: «. . . أخرجوني من هذه المدينة، فإنه ما أكرم نبي في مدينته»[2].

وفي الإنجيل أيضاً أنه قال: «إنما بعثت معلماً كسائر الأنبياء والرسل»[3]. وهذا تصريح منه بأنه نبي مبعوث[4].

---

(١) قارن نقده بالباقلاني: في التمهيد، ص ٩٧ ــ ٩٨؛ والجويني: في الشامل، ص ٦٠٦ ــ ٦٠٧.

(٢) والنص الحالي: «فقال لهم يسوع ليس نبي بلا كرامة إلا في وطنه وبين أقربائه وفي بيته». (متى ١٣: ٥٧؛ مرقس ٦: ٤؛ لوقا ٤: ٢٤).

(٣) وذكر هذا النص الباقلاني: في التمهيد، ص ١٠٠، وقال الأب رتشرد مكارثي اليسوعي معلقاً على هذا النص: «لم أجد هذا القول في الإنجيل ولا معناه».

(٤) وهناك نصوص في الأناجيل ــ بل وفي إنجيل يوحنا الذي يتمسك به المسيحيون لإثبات إلهية المسيح ــ صريحة العبارة، قاطعة الدلالة على أن عيسى عليه السلام إنسان مخلوق، ونبي مرسل من عند الله تعالى.

منها: «وأنا إنسان قد كلمكم بالحق الذي سمعه من الله» (يوحنا ٨: ٤٠).

ومنها: «إن هذا هو بالحقيقة النبي الآتي إلى العالم». (يوحنا ٦: ١٤).

ومنها: «وهذه هي الحياة الأبدية أن يعرفوك أنت الإله الحقيقي وحدك ويسوع المسيح الذي أرسلته». (يوحنا ١٧: ٣)، وهذا صريح جداً في دلالته على أن الله واحد حقيقي، وأن عيسى عليه السلام رسوله.

ومنها: «الحق الحق أقول لكم أن من يسمع كلامي ويؤمن بالذي أرسلني فله حياة أبدية». (يوحنا ٥: ٢٤).

=

فإن قيل: فقد جاء في الإنجيل: «من رآني فقد رأى أبـي»[1]، «فأبـي وأبوه (واحد)[2]»[3].

قلنا: لو سلم الإنجيل من التغيير والتبديل ـ وهيهات أن يسلم ـ فهو عندكم مؤول[4]، فإنه لم يقل أحد منكم أنه إذا رأى عيسى أنه قد رأى الأب، لأن الكلمة المتحدة به (غير مرئية)[5]، وإنما المرئي هو صفة الناسوت، فهو مؤول عندكم، مزال عن ظاهره.

ثم ما المانع بأن يكون أراد بأبيه روح القدس، وهو جبريل (عليه

= ومنها: «لأني قد نزلت من السماء ليس لأعمل مشيئتي بل مشيئة الذي أرسلني». (يوحنا ٦ : ٣٨).

ومنها: «أجابهم يسوع وقال: تعليمي ليس لي، بل للذي أرسلني». (يوحنا ٧ : ١٦).

ومنها: «فقالت الجموع: **هذا يسوع النبـي الذي** من ناصرة الجليل». (متي ٢١ : ١١).

ومنها: «ومن قبلني يقبل الذي أرسلني». (لوقا ٩ : ٤٨).

ومنها: «. . . والذي يرذلني يرذل الذي أرسلني». (لوقا ١٠ : ١٦).

ومنها: «بل ينبغي أن أسير اليوم وغداً، وما يليه لأنه لا يمكن أن **يهلك نبـيٌ خارجاً** عن أورشليم». (لوقا ١٣ : ٢٣).

ومنها: «والكلام الذي تسمعونه ليس لي بل للأب الذي أرسلني». (يوحنا ١٤ : ٤).

ومنها: «فأخذ الجميع خوف الله، ومجدوا الله قائلين: **قد قام فينا نبـي عظيم**». (لوقا ٧ : ١٦).

وانظر أيضاً: يوحنا ١٧ : ١٨، ٢١، ٢٣، ٢٠ : ١٧، ٢١؛ متى ٢٣ : ٢٧؛ لوقا ١٣ : ٢٤.

وهذه النصوص المسرودة كلها غنية عن التعليق عليها. وانظر في إثبات نبوة عيسى عليه السلام، وإنكار إلهيته: الترجمان: تحفة الأريب في الرد على أهل الصليب، ص ٢٢ ـ ٢٣، ٣٨ ـ ٤٢.

(١) يوحنا ١٤ : ٩.

(٢) ساقط من (ب).

(٣) يوحنا ١٠ : ٣٠. النص الحالي: «أنا والأب واحد»، وهو جزء من الفقرة المذكورة.

(٤) في النسختين: ماول.

(٥) (ب): غير مرتبة، وهي تحريف.

السلام)[1] / ، وسماه أباً، لأنه خُلِق من نفخته، ومن حيث كان مؤيِّده [٦٢/أ] ومعلمه، وقد يُسمِّي المتعلمُ مُعلِّمه الشفيق أباً[2].

وقد يكون أنه أراد به أن الله تعالى في بِرّه به وإحسانه إليه بمنزلة الأب على سبيل الاستعارة كقوله تعالى: ﴿فَأُمُّه هَاوِيَة﴾[3] الآية، أي أنها بمنزلة أمه، فإليها موئلة، ومنها طعامه وشرابه، فهي له بمنزلة الأم التي يأوي إليها، ويتغذى منها.

فإن زعموا: أن في الإنجيل بأن مريم تلد إلهاً.

قلنا: هذا ظاهر التناقض، لأن الإله لا يولَد، وإنما الولادة للناسوت، فلا بد لكم من تأويل، وإن صح فيحتمل أن يكون سُمِّي بذلك على طريق الاستعارة والمجاز، لأنه لَمّا كان يُدبِّر أمته، ويرشدهم ويهديهم من الظلمات إلى النور سُمِّي بذلك.

ويحتمل أيضاً أن يكون المراد أنها تَلِد من يزعم قوم أنه إله، فخرج ذلك مخرج الإخبار عن الغيب. وهذا لا يمتنع في اللغة، فإن العرب سَمّت الشمس الإلهة[4]، لأن قوماً اعتقدوا عبادتها، وصار هذا

---

(١) (أ): صلى الله عليه وسلم.

(٢) قارن نقده بالباقلاني: في التمهيد، ص ١٠٠؛ والجويني في الشامل، ص ٦٠٧ ـ ٦٠٨؛ والترجمان: في تحفة الأريب، ص ٤٨.

(٣) سورة القارعة: آية ٩. انظر: المراد بالأب وتأويله: ابن قتيبة: تأويل مشكل القرآن، ص ١٠٣ ـ ١٠٤.
قال في تفسير قوله تعالى لدواد عليه السلام في الزبور: «سيُولد لك غلام يُسمَّى لي ابنا، وأُسَمَّى له أباً»، «وتأويل هذا إنه في رحمته وبره وعطفه على عباده الصالحين، كالأب الرحيم لولده».

(٤) وفي الصحاح ٢٢٢٤/٦: وإلاهةُ: اسم للشمس غير مصروف بلا ألف ولام، وربما صرفوه وأدخلوا فيه الألف واللام فقالوا: الإلهة». وانظر أيضاً: القاموس ٢٨٢/٤.

بمنزلة قوله لموسى «جعلتك إله (فرعون)[1]»[2].

وقد جاء في إنجيل يوحنا: «إن المسيح قال لهم: إن في الزبور أنا قلت إنكم آلِهَة، وبنو العلي كلكم، وأن الله سمّاكم كلكم: آلِهة»[3]، فما تفهمون منه؟

فإن فهمتم منه ما فهمتم من إنجيلكم في حق عيسى، فقد نقضتم أصلكم، وإن عدلتم إلى تأويله قُوبِلتم بمثله.

ثم أنتم معارضون في نقلكم أنه سُمِّي إلهاً بما نقلتموه في الإنجيل أن عيسى قال لما صُلِب: «إلهي! لم خذلتني، ولم أسلمتني؟»[4]، وهذا اعتراف منه بأنه عبد لله تعالى، يخذل تارة، وينصر أخرى.

وفي الإنجيل أنه قال: «للثعالب كهوف، وللطير أوكار، وليس لابن

---

(١) في النسختين: هرون، والتصحيح من التمهيد للباقلاني، ص ١٠١؛ وسفر الخروج.

(٢) سفر الخروج ٧:١، والنص الحالي «قال الرب لموسى: انظُرْ أَنَا جعلتُك إلهاً لفرعون». وذكره الباقلاني في التمهيد، ص ١٠١، وقال في معناه: «على معنى أنك مدبر له، وآمِر له، وواجبة عليه طاعتُك. وقد كانت هذه لغة».

(٣) يوحنا ١٠: ٣٤ ـ ٣٥. والنص في الإنجيل الحالي: «أجابهم يسوع: أليس مكتوباً في ناموسكم أنا قلت أنكم آلِهَة، إن قال آلهة لأولئك الذين صارت إليهم كلمة الله، ولا يمكن أن ينقض المكتوب».

(٤) متى ٢٧: ٤٦؛ مرقس ١٥: ٣٤. يقول الشيخ رحمة الله الهندي في كتابه القيم «إظهار الحق»، ص ٣٤٦: «وهذا القول ينفي ألوهية المسيح رأساً، سيما على مذهب القائلين بالحلول أو الانقلاب، لأنه لو كان إلهاً لَمَا استغاث بإله آخر، بأن قال: إلهي لماذا تركتني؟!»، وقال أيضاً: «والعجب أنهم لا يكتفون بموت الإله، بل يعتقدون أنه بعدما مات دخل جهنم أيضاً». ثم ذكر مصادر هذه العقيدة لدى النصارى. وانظر أيضاً: الباقلاني: التمهيد، ص ٩٩؛ وابن حزم: الفصل ٢/ ١٥٩.

الإنسان حيث يرمي برأسه»[1]، يعني نفسه، فصح أنه ابنُ إنسان، وابنُ الإنسان بلا شك إنسان مخلوق، عبدُ لله تعالى، فليس للإلهية فيه مدخل.

ومما نقلتم في الإنجيل أنه قال: «ينبغي لي أن أبشر الناس بملكوت الله[2] تعالى، لأني لذلك بُعثِت»[3]، فدل على أنه نبي مبعوث.

وفي الإنجيل: «لم أُبْعث إلا للنصارى[4] المؤلفة من بني إسرائيل»[5].

وفي الإنجيل: «إن كنتُ أشهد لنفسي فشهادتي / غير مقبولة، [٦٢/ب] ولكن غيري يشهد»[6]. وهذا إقرار منه بالعبودية، لأن شهادته لنفسه غير مقبولة، ولو كان إلهاً لَمَا كانت شهادته لنفسه غير مقبولة. وهذا النقل الذي يدل على نبوته ورسالته أرجح من النقل الذي يدل على الإلهية، لأن النقل الذي يدل على نبوته ورسالته لا يرده العقل، ولا يحتمل التأويل. وأما النقل الذي استدللتم به على الإلهية فيرده العقل، ويحيله، ويفتقر فيه إلى التأويل. فكان ما دلّ على عبوديته ونبوته أصحَّ مما دل على إلهيته، لأن النقل إذا وافق العقل كان أصحَّ من النقل إذا خالف العقل، وناقضه.

---

(١) متى ٨: ٢٠. قال ابن حزم: في الفصل ٢/٥٣: «ومن المحال والحمق أن يكون إلهٌ ابنَ إنسان، أو أن يكون ابنَ إلهٍ وابنَ إنسان معاً، أو أن يلد إنسانٌ إلهاً، ما في الحمق والمحال والكفر أكثر من هذا، ونعوذ بالله من الضلال».

(٢) في النسختين: ملك الله، والتصحيح من إنجيل لوقا. ومعنى ملكوت الله في الإنجيل: نبوة نبينا محمد ﷺ، كما حققه الشيخ رحمة الله الهندي في إظهار الحق، ص ٥٤٤.

(٣) لوقا ٤: ٤٣.

(٤) في النسختين: النصارى.

(٥) متى ١٥: ٢٤. والنص الحالي: «فأجاب وقال: لم أرسل إلا إلى خراف بيت إسرائيل الضالة.

(٦) يوحنا ٥: ٣١. وانظر أيضاً: الفصل ٢/١٧٩ ـ ١٨٠.

ثم من أين يصح التعلق بشيء من الإنجيل مع كثرة ما فيه من التغيير والتبديل، وهو بإجماعهم مأخوذ من أربعة رجال، حواريان وهما: متى اللاواني(١)، ويوحنا سنداني(٢)، والآخران تلميذان لشمعون

---

(١) متى: أحد الحواريين، مات سنة ٧٠م بالحبشة موطن دعايته. وقد اتفق جمهور المسيحيين على أنه كتب إنجيله بالعبرية، كما اتفقوا على أن أقدم نسخة عرفت شائعة كانت باليونانية. ولم يُعرَف المترجم، ولا حاله، ولا تاريخ الترجمة، كما لا يعرف بالضبط تاريخ التأليف. ألف سنة ٣٧ أو ٣٨، أو ٤١، أو ٤٣، أو ٤٨، أو ٦١، أو ٦٢، أو ٦٣، أو ٦٤ من الميلاد كما قال «هورن». ويجوز غير ذلك. (الهندي: إظهار الحق، ص ٩٧ ـ ٩٨، ١٠٠؛ أبو زهرة: محاضرات في النصرانية، ص ٥٠ ـ ٥٤؛ شلبي: المسيحية، ص ١٨١؛ الترجمان: تحفة الأريب، ص ١٦ ـ ١٧).

(٢) هكذا بالأصلين. وأما محققا «الفصل» فقد أثبتاه «سبذاي» حيناً، و «سيذاي» حيناً آخر، كما فعلا ذلك في إثبات بعض الأسماء الأخرى.

يوحنا: أحد الرسل الاثني عشر، أخو يعقوب، وكان المسيح يحبه، وأوصاه عندما كان مصلوباً أن يتكفل بوالدته مريم، مات في إفسس، وهو صاحب الإنجيل الرابع، وأما نسبة الإنجيل إلى يوحنا الحواري هذا ليس أمراً ثابتاً، ولا متفقاً عليه. «وقد أنكر بعض محققي المسيحيين أن يكون كاتب هذا الإنجيل هو يوحنا الحواري، بل كتبه يوحنا آخر، لا يمت إلى الأول بصلة روحية، وإن ذلك الإنكار لم يكن من ثمرات هذه الأجيال، بل ابتدأ في القرن الثاني الميلادي، فإن العلماء بالمسيحية في آخر القرن الثاني الميلادي أنكروا نسبة هذا الإنجيل إلى يوحنا الحواري، وكان بين ظهرانيهم «أرينيوس» تلميذ «بوليكاريب» تلميذ «يوحنا الحواري». ولم يرد عليهم بأنه سمع من أستاذه صحة تلك النسبة، ولو كانت صحيحة لعلم بذلك حتماً تلميذه «بوليكارب»، ولأعلم هذا تلميذه «أرينيوس»، ولأعلن هذا تلك النسبة عندما شاع إنكارها كما جاء في «مرشد الطالبين». وقد قال «ستادلن»: «إن كافة إنجيل يوحنا تصنيف طالب من طلبة مدرسة الاسكندرية». ولقد أنكر مؤلفوا دائرة المعارف البريطانية نسبة هذا الإنجيل إلى يوحنا الحواري وقالوا بأنه تأليف رجل فلسفي، ونسبه إلى يوحنا الحواري لمضادة اثنين من الحواريين، وهما: يوحنا ومتى. وكتب هذا الإنجيل لإثبات ألوهية المسيح ــ التي أهملها الإنجيليون الآخرون ــ على من ينكر ذلك من الطوائف. وتاريخ تأليفه يتراوح ما بين سنة ٦٥ وسنة ٩٨ من الميلاد. (إظهار الحق، ص ٩٨ ـ ١٠٠)؛ تحفة الأريب، ص ١٩؛ محاضرات في النصرانية، ص ٥٨ ـ ٦٤؛ المسيحية، ص ١٨٣ ـ ١٨٤).

الصفا[1] وهما: مارقس الهاروني[2]، ولوقا الطبيب الأنطاكي[3]، فكل واحد له إنجيل، وهم عندهم معصومون من الخطأ[4].

وفي هذه الأناجيل من التناقض، والتغيير، والتبديل ما ليس إلى

---

(١) شمعون الصفا (بطرس): أحد الحواريين، كان يُلَقب بـ «بطرس». وكان صياداً، ودعاه المسيح إلى التبشير، وجال بعده للتبشير، وذهب إلى أنطاكية وغيرها، ثم ذهب إلى «روما» سنة ٦٥، فقبض عليه، وصلب مُنكساً في زمن نيرون. وقد كان هو وتلميذه مرقس صاحب الإنجيل ينكران ألوهية المسيح كما جاء في «مروج الأخبار في تراجم الأبرار». وكان رئيس الحواريين. (أبو زهرة: محاضرات في النصرانية، ص ٨٢ ـ ٨٣؛ الموسوعة العربية الميسرة، ص ٣٧٨).

(٢) مارقس الهاروني: إن اسمه يوحنا، ويلقب بـ «مرقس»، ولم يكن من تلاميذ المسيح وإنما كان من السبعين الذين نزل عليهم روح القدس في اعتقادهم بعد رفع المسيح وأُلهِموا بالتبشير بالمسيحية. وقد طاف في البلاد داعياً للمسيحية ثم اتخذ مصر مقراً للدعوة. وقتل سنة ٦٢م، ولا يعرف بالضبط تاريخ تأليف إنجيله، كما أن حقيقة الكاتب موضع خلاف. بعضهم يرى أن مرقس هو الذي كتبه، ويرى آخرون أن بطرس رئيس الحواريين وأستاذ مرقس رواه عنه. وإن ذلك لغريب، فكيف يروي أستاذ عن تلميذه؟ ولكن هكذا جاء في تاريخ «ابن البطريق»، وقد جاء في «مروج الأخبار في تراجم الأبرار»: «أن مرقس كان ينكر ألوهية المسيح هو وأستاذه بطرس». (الفصل ١٤/٢؛ محاضرات في النصرانية، ص ٥٤ ـ ٥٦؛ تحفة الأريب، ص ١٩؛ المسيحية، ص ١٨١ ـ ١٨٢).

(٣) لوقا: طبيب يوناني، ليس من الحواريين، ولا من تلاميذهم، وإنما هو تلميذ بولس (شاول) كما جاء ذكره في رسائله، يقول بولس (كولوسي ٤: ١٤): «يسلم عليكم لوقا الطبيب الحبيب». وقد رافقه في أسفاره وأعماله. ويقولون إنه وُلِد بأنطاكية، ودرس الطب، ونجح في ممارسته، ولم يكن من أصل يهودي، وبعضهم يقول: إنه كان رومانياً، نشأ بإيطاليا، وكان مُصوِّراً، وليس طبيباً. وقد مات سنة ٧٠م على الأرجح. وكتب إنجيلَه باليونانية. (تحفة الأريب، ص ١٨ ـ ١٩؛ محاضرات في النصرانية، ص ٥٦ ـ ٥٧؛ المسيحية، ص ١٨٢؛ الموسوعة العربية الميسرة، ص ١٦٨٦).

(٤) إن الأناجيل مأخوذة من هؤلاء. انظر في ذلك أيضاً: ابن حزم: الفصل ٣١٢/١ ـ ٣١٣.

ذكر أكثره في كتابنا هذا سبيل، إلا أنا نقتصر من ذلك على شيء قليل:

١ ــ **فمن ذلك** في إنجيل متى: أنه صلب معه لصان، أحدهما عن يمينه، والآخر عن شماله، وكانا يشتمانه، ويتناولانه مُحركَيْن رؤوسهما، ويقولان له: سلِّم نفسَك إن كنتَ ابنَ الله»[١].

وفي إنجيل لوقا: «وكان أحدُ (اللصيْن)[٢] المصلوبَيْن معه يسبُّه[٣] ويقول: إن كنت أنتَ المسيح فسلم نفسَك وسلِّمنا»[٤]. وهذا تناقض. فإن في إنجيل متى أن اللصيْن كانا يسبانه، وفي إنجيل لوقا أن أحدهما كان يسبه.

٢ ــ **ومن ذلك** في إنجيل لوقا أنه قال لهم عن نفسه «لم يُبْعَث ابنُ الإنسان لتلف الأنفس ولكن لسلامتها»[٥].

وفي إنجيله أيضاً أنه قال لهم المسيح عن نفسه: «إنما قدِمت لأُلقي في الأرض ناراً، وإنما إرادتي[٦] إشعالها»[٧]، وهذا ضد

---

(١) متى ٢٧: ٣٨ ــ ٤٠. والنص الحالي: «حينئذ صُلب معه لصان، واحد عن اليمين، وواحد عن اليسار. وكان المجتازون يجدّفون عليه وهم يهزون رؤوسهم. قائلين يا ناقض الهيكل وبانيه في ثلاثة أيام خَلِّص نفسك إن كنت ابن الله، فأنزل عن الصليب». وفي الفقرة (٤٤): «وبذلك أيضاً كان اللِّصّان اللذان صُلِبا معه يُعيّرانه». انظر أيضاً: الفصل ٢/١٢٥؛ شفاء الغليل، للجويني، ص ٥٢ ــ ٥٤؛ إظهار الحق، ص ١٢٦.

(٢) ساقط من (ب).

(٣) (أ): يشبه، وهو تحريف.

(٤) لوقا ٢٣: ٣٩. انظر أيضاً: تحفة الأريب، ص ٤٥.

(٥) لوقا ٩: ٥٦. وهذا يدل على أنه إنسانٌ وابنُ إنسانٍ وليس إلهاً، ولا ابنَ إله.

(٦) (ب): أراد.

(٧) لوقا ١٢: ٤٩. «جئت لألقي ناراً على الأرض، فماذا أريد لو اضطرمت».

ما قبله[1]، وإن صح هذا النقل ففيه دلالة على أنه نبي مبعوث، لا أنه إله.

٣ ــ ومن ذلك في إنجيل متى / أن المسيح قال لهم: «أتاكم [٦٣/أ] يوحنا لا يأكل ولا يشرب، فقلتم فيه هو مجنون. ثم أتاكم ابن الإنسان ــ يعني نفسه ــ آكِلاً شارباً فقلتم: جواف[2]، شروب للخمر»[3].

وذكروا في الإنجيل عن (يوحنا)[4] أنه كان أكلُه الجرادَ والعسلَ الصحريّ[5]، وهذا تناقض.

وفي قوله في يوحنا أنه «لا يأكل ولا يشرب» تفضيل ليوحنا عليه، لأن من يبلغ من الناس إلى درجة «لا يأكل ولا يشرب» أفضل ممن يأكل ويشرب.

فإن زعموا: أن المسيح لم يكن إنساناً بل كان إلهاً.

قلنا: فالإله يأكل ويشرب، إن هذا لعجب[6]!

٤ ــ ومن ذلك في إنجيل متى: أن قائداً من القواد ماتت ابنته،

---

(١) وجاء مثل هذا الاختلاف في إنجيل متى ٥:٩، و١٠:٣٤؛ انظر أيضاً: الفصل ٦٣/٢؛ إظهار الحق، ص ١٣٠.

(٢) جواف: كبير الجوف، ضخم البطن. انظر أيضاً: تحفة الأريب، ص ٤٧.

(٣) متى ١١:١٨ ــ ١٩. والنص الحالي فيه: «لأنه جاء يوحنا لا يأكل ولا يشرب، فيقولون فيه شيطان. جاء ابن الإنسان يأكل ويشرب فيقولون هوذا إنسان أكول وشريب خمر». انظر أيضاً: لوقا ٧:٣٣ ــ ٣٤.

(٤) (أ): يحنا. وهو يحيى بن زكريا عليهما السلام.

(٥) جاء في متى نفسه ٣:٤ «وكان يوحنا يلبس وبر الإبل، ومنطقة من جِلْد على حَقْوَيْهِ ويأكل جراداً وعسلاً برياً». وجاء مثله في مرقس ١:٦.

(٦) انظر أيضاً: الفصل ٧٣/٢ ــ ٧٤؛ تحفة الأريب، ص ٤٧؛ إظهار الحق، ص ١٢٢.

وأن المسيح دخل منزل ذلك القائد، فرأى النوائح فقال: اسكتْن، فإن الجارية لم تمت، ولكنها راقدة، فاستهزأت الجماعة به، فلما خرجت الجماعة دخل عليها، وأخذ بيدها، وأقامها حية[1]، وهذا مما نسبوا فيه الكذب إلى المسيح، لأنها إن كانت ماتت فقد كذب في قوله: «إنها لم تمت، ولكنها راقدة»، وإن كانت لم تمت كما قال فما أتى بمعجزة، ولا أحياها[2].

٥ ــ ومن ذلك في إنجيل متى أنه قال: «لا تحسبوا أني أتيتُ لنقض التوراة والأنبياء، ولكن اعلموا (أني)[3] إنما جئت لإتمامها»[4]، ثم قال بعد ذلك بأسطار يسيرة، فإنه نسخ إباحة الطلاق، وحرمه، خلافاً لما في التوراة من إباحة الطلاق[5]، وهذا تناقض يدل على الكذب، والتغيير، والتبديل.

٦ ــ ومن ذلك في إنجيل يوحنا أن يحيى بن زكريا قال عن المسيح إذا رآه: هذا خروف الله»[6].

---

(١) متى ٩: ١٨ ــ ٢٦؛ لوقا ٨: ٤٩ ــ ٥٦.

(٢) انظر كذلك: الفصل ٢/٥٥ ــ ٥٦؛ إظهار الحق، ص ١٢٣، ١٢٦.
وجاء في هامش (ب): «يمكن أن يجاب أن إخباره عن عدم موتها ــ مع اعتقادهم بموتها ــ معجزةٌ له، وإن لم تكن معجزتُه بإحيائها، والله أعلم. من خطه». اهـ.

(٣) ساقط من (ب).

(٤) متى ٥: ١٧.

(٥) انظر مثلاً: متى ٥: ٣١ ــ ٣٢ «وقيل من طلق امرأته فليعطها كتابَ طلاق. وأما أنا فأقول لكم إن من طلق امرأته إلا لعلة الزنى يجعلها تزني، ومن يتزوج مُطلَّقة فإنه يزني». انظر أيضاً: متى ١٩: ٣ ــ ١٢.

(٦) الذي في يوحنا الحالي ١: ٢٩، وفي الغد نظر يوحنا يسوع مقبلاً إليه فقال: هوذا حمل الله الذي يرفع خطية العالم».

وفي إنجيل متى أن المسيح هو المراد بقول اشعيا النبـي أنه قال: هذا غلامي المصطفى وحبيبـي»[1].

وفي إنجيل: أنه ابن داود[2].

وفي إنجيل[3]: أنه نبـي الله، بعثه الله[4].

وفي إنجيل: أنه غلام الله[5].

وفي إنجيل: أنه ابن الإنسان[6].

وفي إنجيل: أنه خروف الله[7].

فانظروا إلى هذا التناقض الخارج عن حد المعقول، وإلى عدم هذه العقول، فإن المجانين في البيمارستان[8] لا يهذون أقبح، ولا أشنع من هذا الهذيان، فنعوذ بالله من الخذلان. ولو تتبعنا ما في أناجيلهم من

---

(١) متى ١٢: ١٧ ـ ١٨ «لكي يتم ما قيل بأشعياء النبـي القائل هوذا فتاي الذي اخترته حبيبـي الذي سرت به نفسي».

(٢) متى ١: ١؛ ٩: ٢٧؛ ١٢: ٢٣؛ ٢٠: ٣٠؛ مرقس ١٠: ٤٧، ٤٨؛ لوقا ١٨: ٣٨.

(٣) (أ): وفي الإنجيل.

(٤) انظر مثلاً: لوقا ٤: ٤٣؛ يوحنا ١٤: ٢٤، ١٥: ٢١، ١٧: ٣، ١٨، ٢١، ٢٣.

(٥) مرقس ١٥: ٣٩؛ لوقا ٤: ٤١، ٨: ٢٨؛ يوحنا ١: ٣٤، ٦: ٦٩.

(٦) انظر على سبيل المثال لا الحصر: متى ٨: ٢٠، ٩: ٦، ١٦: ١٣، ٢٧، ٢٨، ١٧: ٩، ١٢، ٢٢، ١٨: ١١، ١٩: ٢٨، ٢٠: ١٨، ٢٨، ٢٤: ٢٧، ٢٦: ٢٤، ٤٥، ٦٤؛ لوقا ٩: ٤٤، ١٨: ٣١.

(٧) يوحنا ١: ٢٩، ٣٦.

(٨) البيمارستان: كلمة فارسية مركبة، معناه: دار المرضى، أي المستشفى الآن، وبخاصة مستشفى المجانين.

[٦٣/ب] التناقض، وتكذيب بعضها لبعض لظهر فيها من / التغيير، والتحريف، والتبديل ما يقتضي نقضها لكثرة تناقضها[١].

فإن قيل: فأنتم تقرون بالإنجيل وإن فيه ذكر نبيكم في غير موضع، وهو «اللهم أرسل البارقليط ليُعلِّم الناسَ أن ابن البشر إنسانٌ»[٢].

وفي الإنجيل أيضاً[٣] أن المسيح قال: «البارقليط الذي يرسله الأب على اسمي هو الذي يعلمكم بالكل، ويشرح لكم كل ما قلته لكم»[٤].

---

(١) انظر التناقضات والاختلافات والأغلاط الواردة في الأناجيل: ابن حزم: الفصل ٢/٢٧ ـ ٢٠٠، حيث أفاض في ذكر المتناقضات من النصوص؛ الهندي: إظهار الحق، ص ١٠٧ ـ ١٣٦ ذكر ١٢٤ اختلافاً في الأناجيل و ١٢٤ ـ ١٧٣ كما ذكر ١١٠ أغلاط فيها؛ الترجمان: تحفة الأريب، ص ٤٢ ـ ٤٨.

(٢) وذكر هذا القول ابن حزم في الفصل ١/١٩٥ ونسبه إلى عيسى في الإنجيل، وذكره الماوردي: في أعلام النبوة، ص ١٣٧؛ وابن الجوزي: في الوفا ١/١١٦؛ والقاضي عياض: في الشفا ١/٤٥٠ ونسبوه جميعاً إلى داود عليه السلام في المزامير. ولم أعثر على هذا القول في الأناجيل، والمزامير، كما أن محققي «الفصل»، و«الوفا»، و«الشفا» لم يشيروا إلى مصدره في الإنجيل أو في المزامير.

(٣) يوحنا ١٤: ٢٦.

(٤) جاء في هامش (ب): «قال ابن العلامة الأثير الجزري في نهاية الغريب (١/٤٤٨) في حديث كعب أنه قال: أسماء النبي ﷺ في الكتب السابقة: محمد، وأحمد، وحِمْيَاطَا. قال أبو عمرو: سألت بعض من أسلم من اليهود عنه، فقال معناه: يَحْمي الحُرَم، ويمنع من الحرام، ويعطي الحلال. انتهى». وهذا النص نقله عنه القاري: في شرح الشفا (٢/٤٩٧) بشيء من التصرف.

وجاء بعده أيضاً: «مطلب: اسم النبي ﷺ في الإنجيل: [ومن أسمائه في الكتب: المتوكل، والمختار، ومقيم السنّة، والمقدس، وروح الحق، وهي معنى البارقليط في الإنجيل. قال ثعلب (٢٩١هـ): البارقليط معناه: الذي يفرق بين الحق والباطل]. البارقليط، قيل معناه: الحامد، وقيل: الحَمّاد، وقيل: أحمد. وأكثر النصارى على أن معناه: المُخَلِّص». اهـ. =

قلنا: نحن لا ننكر الإنجيل، ولا شيئاً من الكتب التي أنزلها الله تعالى على أنبيائه ورسله، كما أخبرنا بذلك سيد المرسلين، وخاتم النبيين محمد بن عبدالله بن عبدالمطلب، المبعوث إلى الجن، والإنس أجمعين، الذي ظهرت معجزاته، وبهرت آياته، وبأخباره عرفنا صحة نبوة الأنبياء، وصحة كتبهم المنزلة عليهم، لا بنقل اليهود والنصارى.

بل نعلم قطعاً أن متى، ويوحنا، ومارقس، ولوقا بَدّلوا الإنجيل، وحرفوه، إلا أن الله تعالى لم يُسلطهم على تحريف ما يدل على صحة نبوة محمد ﷺ، فيكون ذلك حجةً على من أنكر رسالته، ونبوته من النصارى. وذلك من جملة دلالاته اللائحة، وآياته الواضحة، صلوات الله عليه وعلى آله وأصحابه أجمعين، والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين[1].

□ □ □

= قلت: وما جاء بين المعقوفتين منه منقول عن «الشفا» (١/٤٥٥ ـ ٤٥٦)، وما عداه خلاصة من «شرح الشفا» للقاري (١/٤٩٧).

انظر حول معنى «البارقليط»: القاضي عياض: الشفا ١/٤٥٥ ـ ٤٥٦؛ ابن الجوزي: الوفا ١/١١٧؛ ابن تيمية: الجواب الصحيح ٤/٨ ـ ٢٠؛ الهندي: إظهار الحق، ص ٤٥٨ ـ ٥٦٢؛ النجار: قصص الأنبياء، ص ٣٩٨، حيث ينقل عن المستشرق «كارلونلينو» في معناه: «الذي له حمد كثير»، الطهطاوي: محمد نبي الإسلام، ص ٥٠ . . ٥١، حيث يقول: «المعنى الحَرْفي لكلمة «باركليتوس» اليونانية هو: أَحْمَدُ». ويقول أيضاً عبدالله بن عبدالله الترجمان في معنى «بارقليط» ـ الذي هو سبب دخوله في الإسلام ـ في كتابه القيم «تحفة الأريب في الرد على أهل الصليب»، ص ٥٩: «وهذا الاسم الشريف هو باللسان اليوناني، وتفسيره بالعربية: أحمد، كما قال الله تعالى في كتابه العزيز: ﴿وَمُبَشِّراً بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنَ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ﴾ (سورة الصف: ٦) اهـ.

(١) انظر في الرد على هذه الشبهة: ابن حزم: الفصل ١/١٨٣ ـ ١٨٤، ٣١٣ ـ ٣١٥.

الفصل العاشر

في إثبات نبوة نبينا محمد ﷺ

إعلم ـ أيدك الله بتوفيقه ـ أن إثبات النبوات إنما تثبت بإثبات المعجزات الخارقة للعادات، وقد ظهر على يده من المعجزات أكثر من ألف معجزة، أعظمُها وأبقاها على مرور الدهور والأزمان القرآنُ المعجزُ للأولين والآخرين، الخارجُ عن أجناس النظم[1].

ووجوه الإعجاز فيه ينحصر في نوعين[2]:

أحدهما: البديع الخارج عن أوزان العرب، والبلاغة فيه.

---

(١) انظر هذا المعنى أيضاً عند الباقلاني في إعجاز القرآن، ص ٨ ـ ١٥؛ والبغدادي: في أصول الدين، ص ١٨٣؛ والقاضي عياض: في الشفا ١/٤٩٣؛ والآمدي: في غاية المرام، ص ٣٤١ ـ ٣٤٢.

(٢) يقول الدكتور حسن عتر: في «بينات المعجزة الخالدة»، ص ٢٢٥: «وقد تتابع فحول العلماء قديماً وحديثاً على استقراء أوجه الإعجاز في كتاب الله تعالى، فمنهم المكثرون ومنهم المقلون. فعد القرطبي عشرة أوجه، والرماني سبعة أوجه، وعدها القاضي عياض أربعة، وعدها الباقلاني ثلاثة، فصّل أحدَها في عشرة أمور. وترى الأوجه عند بعض العلماء على جانب من التداخل أو التكرار، بينما يذكر بعضهم جانباً من الأوجه، ويُغفِل بعضها الآخر». انظر في أوجه الإعجاز: الماوردي: أعلام النبوة، ص ٥٨ ـ ٧٣ حيث ذكر عشرين وجهاً؛ الزركشي: البرهان في علوم القرآن ٢/٩٣ ـ ١٠٦ ذكر أحد عشر وجهاً من وجوه الإعجاز، وقال: «إن الإعجاز وقع بجميعها».

والثاني: الإخبار عن الغيوب في الأولين والآخِرين[1].

وأما النوع الأول: وهو النظم البديع، والبلاغة فيه:

وإنما اشترطنا في النظم البلاغة، لأن الإعجازِ إنما يتحقق بهما، فإن مجرد النظم لو عَرِي عن البلاغة لكان يعَدُّ/ما يقارب[2] نظم بعض [٦٤/أ] السور القصار معارضة، وإن كان الكلام ركيكاً[3]، مثل قول مسيلمة في بعض ما كان يهذي به «الفيل، وما أدراك ما الفيل، له ذنب قليل[4]، وخرطوم طويل»، وكذلك قوله: «يا ضفدع بنت الضفدعين، نقي كم تنقين، لا الماء تكدرين، ولا النهر تفارقين». فإن مثل هذا فن مقارب لنظم القرآن، إلا أنه ركيك، سخيف، لقلة فائدته، وظهور سخافته[5].

---

(١) وقد عد الباقلاني الغيوب الماضية وجهاً مستقلاً، والغيوب المستقبلة وجهاً آخر منفرداً، مع أن جمع هذين الوجهين في وجه واحد ممكن. انظر: التمهيد، ص ١٤١؛ وإعجاز القرآن، ص ٣٣ ــ ٣٥.

(٢) (ب): يتقارب.

(٣) وإلى هذا القول ذهب إمام الحرمين: في الإرشاد، ص ٣٤٩، ٣٥٠ وقال: «المرضي عندنا أن القرآن معجز لاجتماع الجزالة مع الأسلوب والنظم المخالف لأساليب كلام العرب، فلا يستقل النظم بالإعجاز على التجريد، ولا تستقل الجزالة أيضاً» وكذلك ابن الجوزي: في الوفا ٤١٣/١؛ والشهرستاني: في نهاية الإقدام، ص ٤٥٧ ــ ٤٥٨؛ ومن المحدثين أبو زهرة: في «المعجزة الكبرى»، ص ٩٢.

(٤) (أ): فسل، غير منقوط، وفي أعلام النبوة للماوردي، ص ٧٢؛ والإرشاد للجويني، ص ٣٥٠؛ والاقتصاد للغزالي، ص ١٣٠: وثيل.

(٥) قارن بشأن ترهات مسيلمة بما في التمهيد، ص ١٥٤؛ وإعجاز القرآن للباقلاني، ص ١٥٦ ــ ١٥٨؛ والاقتصاد، ص ١٣٠؛ والوفا لابن الجوزي ٤١٦/١، والإرشاد، ص ٣٥٠؛ وغاية المرام، ص ٣٤٤؛ وبيان إعجاز القرآن للخطابي، ص ٥٥ ــ ٥٦.
قال الباقلاني: في التمهيد، ص ١٥٥: «هذا الكلام دال على جهل مورده، وضعف عقله، وسخافة رأيه، ومما يوجب السخرية منه، والهُزْءَ به. وليس هو مع ذلك خارجاً عن ركيك السجع وسخيفه.. وعلى أن هذا الكلام لو كان معجزاً لتعلقت العرب وأهل =

وكذلك لو قلنا بتحقق الإعجاز بمجرد البلاغة، دون النظم لم نأمن أن يخفى على من يدق نظره، ويعظم حظه في مراتب البلاغات (وأخذ)[1] التفاضل وطريق التباين. فبطل اعتبار مجرد البلاغة، ولزم مع اعتبارها النظم الخارج عن أوزان النظم، والخُطَب، وفنون أساليب كلام العرب[2].

وقد ثبت بالنص، ونقل التواتر أن الباري تعالى وَبَّخ العرب، وقَرّعها بالعجز عن الإتيان بمثله، فقال الله تعالى: ﴿قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لا يَأْتُونَ[3] بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً﴾[4]، ولم يقتصر على تحدّي الإنس حتى أضاف

= الردة به، ولعرف أتباعُ النبي ﷺ أنه عروض له، ولوقع علم اليقين لهم بأنه قد قوبل. وفي عدم ذلك دليل على جهل مُدَّعِي هذا. وعلى أن مسيلمة لم يَدَّعِ هذا الكلام معجزاً، ولا تحدّى العربَ أن تأتي بمثله فعجزوا عنه، بل كان في نفسه ونفس كل سامع له أخفُّ وأسخف وأَرَكُّ من أن يتعلق به، ولذلك لا نجد له ولا أحداً من العرب تعلق به».

(١) (أ): واحد، من غير نقط. ولكن السياق مضطرب.

(٢) انظر أيضاً: الجويني: الإرشاد، ص ٣٤٩ ـ ٣٥٠؛ الجرجاني: شرح المواقف، ص ٥٥٨. وقد ذكر القاضي عياض في الشفا ٥١٤/١ أن كل هذين النوعين، الإيجاز والبلاغة بذاتها، والأسلوب الغريب بذاته، كل واحد منهما نوع إعجاز على التحقيق، ولم تقدر العرب على الإتيان بواحد منهما، إذ كل واحد خارج عن قدرتها، فقال: «وإلى هذا ذهب غير واحد من أئمة المحققين. وذهب بعض المقتدي بهم إلى الإعجاز في مجموع البلاغة والأسلوب، وأتى على ذلك بقول تمجه الأسماع، وتنفر منه القلوب. والصحيح: ما قدمناه، والعلم بهذا كله ضرورة وقطعاً، ومن تفنن في علوم البلاغة، وأرهف خاطره ولسانه أدب هذه الصناعة لم يخف عليه ما قلناه». اهـ.

(٣) (ب): لا يأتوا.

(٤) سورة الإسراء: آية ٨٨.

إليهم «الجِنَّ»، فلما عجز الثقلان: الإنس والجن، عن الإتيان بمثله ـ مع أن عددهم لا يتصور أن يحصيهم إلا الله تعالى ـ للنظم البديع الخارجِ عن أوزان العرب، والبلاغة فيه، اقتنع منهم ـ إذ عجزوا عن معارضة كله ـ بمعارضة سُوَرٍ منه[1]، فقال الله تعالى: ﴿فَأْتُوا بِعَشْرِ سورٍ مِثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ﴾[2]، فلما عجزوا عن المعارضة بعشر سور منه، اقتنع منهم بمعارضة سورة واحدة، فقال الله تعالى: ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ﴾[3]، فلما عجزوا عن المعارضة بسورة واحدة بشرط النظم والبلاغة، وصحة المعنى دلّ على أنه مُنَزَّل من عند الله، ولو كانوا قادرين على ذلك لسارعوا إليه، وكان ذلك أخفَّ عليهم من إقامة الحروب، وشر الغارات، وقتل الأنفس، وسبي الذراري، ونهب الأموال، وهتك الحريم، والنسوان، والجَلاء عن الديار والأوطان. فكيف اختاروا الأشدَّ على الأضعَف، وآثروا ما فيه بذل النفوس، واستحلال النساء، وهتك الحرم، واسترقاق الأولاد واستباحة / الأموال على أهون الأمور، وأيسر ما في المقدور؟ وهو معارضة سورة واحدة. [٦٤/ب]

أفلا يعلم العاقل قطعاً ويقيناً أن اختياره لهذه الأمور الفظيعة الشديدة العظيمة على المعارضة إنما كان لعجزٍ ظاهر، وقصور ظاهر، لا يرتاب في ذلك ذو لب وعقل.

ولما بان عجزُهم، وظهر قصورهم أنذرهم وحذّرهم فقال: ﴿فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا﴾ ـ الآية، يعني إن لم تفعلوا فيما مضى، ولن

---

(١) أي رضي منهم بمعارضة سور من القرآن.

(٢) سورة هود: آية ١٣.

(٣) سورة البقرة: آية ٢٣.

تفعلوا في المستقبل ــ ﴿فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾[1].

وفي إخباره بالعجز عن المعارضة في مستقبل الزمان كالماضي من الزمان ــ وكان كما أخبر، ولسان المعارضة عِيٌّ[2] إلى الآن، وهو أكثر من خمسمائة سنة[3] ــ أوفى دليل، وبرهان على أن القرآن مُنَزَّل من المَلِكِ الدَّيَّانِ[4].

هذا، مع أن الذين كانوا من العرب في العصر الأول أقدر الناس على البلاغة والبراعة، والفصاحة، والجزالة، وأقومهم باللغة، وفنونها، وأساليبها، فإذا عجز الأولون فأحرى أن يعجز الآخِرون، وفي عجز الأولين والآخِرين دليلٌ على أنه منزل من عند ربّ العالمين[5].

فإن قيل: فبم تثبتون بلاغة القرآن؟

قلنا: بلاغة القرآن أظهر من أن يفتقر إلى بيان، فإن من كان

---

(١) سورة البقرة: آية ٢٤.

(٢) (أ): عنى. العِيُّ: خلاف البيان. ويقال: عَيَّ بأمره وَعَيِـيَ: إذا لم يهتد لوجه مراده، أو عجز عنه ولم يُطِق إحكامه. (الصحاح ٦/٢٤٤٢؛ القاموس ٤/٣٧٠).

(٣) بل أصبح الآن ألف سنة وأربعمائة سنة.

(٤) انظر: تحدي القرآن وعجز العرب عن معارضته: الباقلاني: إعجاز القرآن، ص ٢٠ ــ ٢٤، ٢٨٧، ٣١٧؛ التهميد، ص ١٤١ ــ ١٤٣؛ الغزالي: الاقتصاد، ص ١٣٠؛ القاضي عياض: الشفا ١/٥٠٠ ــ ٥٠٥، ٥١٦، ٥١٧؛ الشهرستاني: نهاية الإقدام، ص ٤٤٨ ــ ٤٤٩؛ ابن الجوزي: الوفا ١/٤١٥؛ الآمدي: غاية المرام، ص ٣٤٣، ٣٤٤؛ التفتازاني: شرح العقائد، ص ١٦٨؛ الدكتور حسن عتر: بينات المعجزة الخالدة، ص ١٥٣ ــ ١٦٠، ١٦٤ ــ ١٧٧.

(٥) قارن بما جاء في إعجاز القرآن، ص ٢٥٠؛ والتمهيد، للباقلاني، ص ١٥٦.

ذا حظ من العربية علم أن القرآن من الكلام البليغ، الجزل، الفصيح، الناطق بالفصل والفضل، وعرف انطواءه على البلاغة الفائقة، والبراعة المطابقة، والألفاظ الرائقة، وعلم أن بلاغة القرآن مجاوزة لسائر البلاغات[1].

فإن قيل: وما الدليل على مجاوزة بلاغة القرآن سائر البلاغات؟

قلنا: الكلام في تفاصيل البلاغة ينبني[2] على معرفة معنى «البلاغة».

وقد كثرت عبارات ذوي الآداب، وأرباب الألباب في معنى البلاغة، ولو أني أنشر أيسر ما ذكر في معناها لمددتُ إطناب الإطناب، وامتطيتُ مطية الإسهاب، ولبعُدْتُ عما نحن بصدده من هذا الكتاب، إلا أني أذكر أصح ما قيل في معناها، وهو أن يقال[3]:

[٦٥/أ] هي التعبير عن المعنى الصَّحِيح / لما يطابقه من اللفظ الرائق، من غير مزيد على المقصد، ولا انتقاص عن الغرض في البيان[4]. فهذا

---

(١) قال الشهرستاني في نهاية الإقدام، ص ٤٥٨: «وكذلك كل من له أدنى معرفة بالعربية يعرف إعجازه، إلا أن البلغاء يعرفون وجوه الإعجاز فيه على قدر مراتبهم في البلاغة. ومن كان أفصح وأبلغ كانت معرفته أشد وأوضح». اهـ.

(٢) (ب): يبتني.

(٣) وفي هامش (أ): «معنى البلاغة: هي التعبير عن المعنى الصحيح، السالم من الخلل، مطابق باللفظ الرائق من غير ازدياد على المقصد، ولا نقصان عن الغرض في البيان. فهذا حقيقة معنى البلاغة». اهـ.

(٤) قال الرماني في «النكت في إعجاز القرآن»، ص ٧٥: «وإنما البلاغة: إيصال المعنى إلى القلب في أحسن صورة من اللفظ».

حقيقة البلاغة ومعناها. وهي مشتقة[1] من البلوغ، فإذا بلغ المعبر بما يطابق من الألفاظ ما في ضميره فقد باح بالبلاغة.

وقال اليونانيون: البلاغة: تصحيح الأقسام، واختيار الكلام.

وقال الروم: البلاغة: حسن الاقتصار عند البديهة، والغزارة[2] عند الإطالة.

وقال الفرس: البلاغة: تخصص الوصل والفصل بموضعهما[3].

وقال الهند: البلاغة: إيضاح المعاني، وانتهاز فرصة الألفاظ لها[4].

وهذه الأقوال كلها عبارات عن ذكر صفات، لا تحديدات، وأصحُّ ما قيل في تحديدها ما قدمناه أوّلاً. وإذا تبين معنى[5] البلاغة بنينا عليه غرضنا.

فنقول: الدليل على مجاوزة بلاغة القرآن سائر البلاغات أمران:

أحدهما: ما يدل على سبيل الإجمال.

والثاني: ما يدل على سبيل التفصيل.

---

(١) (ب): مشقة.

(٢) في النسختين: النزارة، والتصحيح من «البيان والتبيين» للجاحظ (٨٨/١)؛ وإعجاز القرآن للباقلاني، ص ١٢٦، جاء فيهما: «حسن الاقتضاب عند البديهة، والغزارة يوم الإطالة».

(٣) وفي «البيان والتبيين» ٨٨/١؛ وإعجاز القرآن للباقلاني، ص ١٢٦: «معرفة الفصل من الوصل».

(٤) وفي «البيان»، و«إعجاز القرآن»: «وضوح الدلالة، وانتهاز الفرصة، وحسن الإشارة».

(٥) (ب): مبنى.

أما ما يدل على سبيل الإجمال:

فهو ما قد قدمناه آنفاً من تعذر المعارضة على ذوي البلاغة والفصاحة والجزالة، وأرباب النظم والنثر، المنطبعين والمتطبعين، مع كثرة العدد، وامتداد المدد، وطول الأمد. وآيات التحدي بالقرآن تصرخ في آذانهم، وتُقرِّعهم بالتقريع، وتنسبهم في الإقصار عن المعارضة إلى القصور، فنعلم قطعاً ويقيناً أنهم لو قدروا على المعارضة لَاجتهدوا[1]، وابتدروا، فلما لم يفعلوا علمنا أنهم ما قصروا في الطلب، ولكن قصروا.

فإن قيل: فبم تنكرون على من يدعي أنهم إنما تعذر عليهم نظم القرآن دون بلاغته!

قلنا: عنه في الجواب مقامان:

المقام الأول: أن الإعجاز إنما كان بهما، فإذا عجزوا عن أحدهما فقد حصل الإعجاز الذي هو مقصودنا.

المقام الثاني: أنهم لو قدروا على نظم، يدانون به بلاغةَ القرآن لَادَّعوا أنه أحسن من نظم القرآن، لتدانيهما في البلاغة، وتقاربهما في الجزالة، إذ الغرض من الكلام صحة المعاني، وشرف الألفاظ، دون الوزن والنظم[2]، ولهذا / لو أن شاعراً تحدى[3] بقصيدة، فعارضه [٦٠/ب] بعض أقرانه بنظم قصيدة، يدانيها في البلاغة، وحسن الديباجة، وعذوبة

(١) في النسختين: لا اجتهدوا.

(٢) أي دون الاقتصار على الوزن والنظم وحده.

(٣) في النسختين: تحوي، يبدو أنه محرف عن «تحدي»، وبه يستقيم المعنى.

العبارة، ورشاقة اللفظ، وسلاسة الكلمات، وتناصف الأبيات لكان معارضاً، وإن اختلف بحر النظمين، ووزن الشعر، مثل أن يكون أحدهما من الطويل، والآخر من المديد والبسيط، أو غير ذلك من بحار الشعر، ولا يخرجهما عن التعارض اختلاف البحرين.

وكذلك لو تعارض كلامان مترسلان خارجان عن الإتّزان، فليس يُخرِجهما عن التعارض اختلافُ الوجهين في المطالع والمقاطع، وتباينُهما في الوصل والفصل.

فلو قدرت العرب على كلام تقارب بلاغته بلاغة القرآن لأتوا به، فلما لم يفعلوا بَانَ عجزهم عن بلاغة القرآن، كما بان بلاغته على جملة سائر البلاغات.

وأما ما يدل على سبيل التفصيل:

فليس لبشر إلى استيعابه ــ لكثرته ــ سبيل ولكنا نذكر منه طرفاً كافياً يرشد إلى المقصود ذوي الفهم والتحصيل، فنقول أولاً:

اعلم أن فنون البلاغة وأقسامها عشرة، وهي: الإيجاز، والتشبيه، والاستعارة، والمبالغة، والتجانس والفواصل، والتصريف، والتضمين، والتلاؤم، وحسن البيان[1].

وهذه الفنون كلها مندرجة في القرآن، ولو تتبعها متتبع لألفى[2]

---

(١) وقد ذكر هذه الأقسام العشرة أبو الحسن علي بن عيسى الرماني في كتابه «النكت»، ونقل عنه الباقلاني: في «إعجاز القرآن»، ص ٢٦٢، انظر «النكت» في ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، ص ٧٦.

(٢) (ب): لألقى.

منها ما يحار فيه ذوو العقول، إلا أنا نذكر اندراج كل فن من هذه الفنون فيه على سبيل الإشارة لا العبارة، والتلويح لا التصريح، إذ لا يفي بشرحها المصنفات، ولا يقوم بحقها المؤلفات.

١ ــ **وأما الإيجاز**: فهو تقليل اللفظ من غير إخلال بالمعنى(١).

وهو على نوعين:

حذف، وقصر:

وهو(٢) بنية(٣) الكلام على تقليل اللفظ.

فالحذف(٤) كقوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّ قُرآناً سُيِّرَتْ بِهِ الجِبَالُ أَوْ قُطِّعَتْ بِهِ الأَرْضُ أَوْ كُلِّمَ بِهِ المَوْتَى﴾(٥)... الآية، وتقديره «لَكَانَ هَذَا القُرْآنَ». وحذف الأجوبة في هذا النحو أبلغ من الذكر، لأن النفس تذهب فيه كل مذهب، ولو ذكر لقصر(٦) على الوجه الذي تضمنه البيان(٧). ألا ترى أنه لو قال السيد لعبده: «لئن قمتُ إليك!» وسكت، لكان أبلغ في نفسه من أن يذكر الجواب / فيقول له: «لأضرِبنّك»، لأنه إذا لم يذكر الجواب [٦٦/أ] ذهبت به نفسه إلى كل نوع من أنواع العقوبات، من القتل، والقطع،

---

(١) قال الرماني: في «النكت»، ص ٧٦: «الإيجاز: تقليل اللفظ من غير إخلال بالمعنى».

(٢) أي القصر. قال الرماني في «النكت» ٧٦: «والقصر: بنية الكلام على تقليل اللفظ، وتكثير المعنى من غير حذف».

(٣) ب: تنبيه، والمثبت من (أ) و «النكت».

(٤) قال الرماني في «النكت» ٧٦: «فالحذف: إسقاط كلمة للاجتزاء عنها، بدلالة غيرها من الحال، أو فحوى الكلام».

(٥) سورة الرعد: آية ٣١.

(٦) ب: القصر.

(٧) قارن بالرماني في النكت ٧٦؛ والباقلاني في إعجاز القرآن ٢٦٢ ــ ٢٦٣.

والجَلد، وإذا ذكر الجواب فقال: لأضربنك، فربما يوطن نفسه على ذلك فلا يؤثر في نفسه ما يؤثر إذا ذهبت نفسه إلى أنواع العقوبات، فكان ذلك أبلغ في الردع والزجر عن ترك احتيال الأمر.

وكذلك لو قال رجل لصاحبه في عكس هذا المعنى: «لَوْ زُرْتَنِي!»، وسكت لكان حذف الجواب أبلغ من أن يقول: «لأُطعِمنّك طعاماً طيباً، أو لأعطينك درهماً»، لأنه إذا لم يذكر الجواب ذهبت نفسه إلى كل نوع من أنواع الإكرام، فإذا ذكر الجواب فقال: «لأطعمنك طعاماً طيباً، أو لأعطينك درهماً»، فربما لا يكون لذلك عنده أثر، فلا يكون ذلك باعثاً على الزيارة.

وأما القصر[1]: فنحو قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ﴾[2]. وقد عَدّ البلغاء قولهم: «القتلُ أنفى للقتل» من أبلغ المجاز، وأحسنه، وليس بينه وبين لفظ القرآن تقارب في البلاغة والإيجاز، وذلك من أربعة أوجه:

أحدها: أنه أكثر في الفائدة، لأنه أفاد كل ما في قولهم: «القتل أنفى للقتل». وزيادة معنى:

منها: إبانة العدل، لذكره «القصاص»؛

---

(١) قال الرماني: في «النكت»، ص ٧٧: «وأما الإيجاز بالقصر دون الحذف فهو أغمض من الحذف، وإن كان الحذف غامضاً للحاجة إلى العلم بالمواضع التي يصلح من المواضع التي لا يصلح».

(٢) سورة البقرة: آية ١٧٩.

ومنها: إبانة الغرض المرغوب فيه، وهو «الحياة»؛

ومنها: الاستدعاء بالرغبة والرهبة بحكم الله تعالى به.

والثاني: الإيجاز في العبارة، فإن قوله: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ﴾ الآية عشرة أحرف، وقولهم: «القتل أنفى للقتل» أربعة عشر حرفاً.

والثالث: أنه أبعد من الكلفة، فإنه ليس في قوله: ﴿ولكم في القصاص حياة﴾ الآية، تكرير، بخلاف قولهم: «القتل أنفى للقتل»، وما ليس فيه تكرير أبلغ في باب البلاغة مما فيه تكرير، لأنه بالتكرير قصر في باب البلاغة عن أعلى طبقة.

والرابع: أنه أحسن تأليفاً بالحروف الملائمة، فإنه مدرك بالحس، موجود في اللفظ، لأن الخروج من الفاء إلى اللام أعدل من الخروج (من اللام إلى الهمزة)[1]، وكذلك الخروج من الصاد إلى الحاء أعدل من الخروج من الألف إلى اللام.

فبان بما ذكرناه أنه أبلغ منه وأحسن، وإن اشتركا في البلاغة والحسن[2] / وإذا تأملت ما في القرآن من الإيجاز علمت قطعاً فضيلته على سائر الكلام وعلوه على غيره[3]. [٦٦/ب]

---

(١) في النسختين: (من الهمزة إلى اللام). صححته بعد التطبيق العملي بين لفظ التنزيل وبين قول العرب، واعتمدت فيه أيضاً على «النكت» للرماني، ص ٧٨؛ و «روح المعاني» للآلوسي ٢/ ٥١.

(٢) قارن بما جاء في النكت، ص ٧٧ ــ ٧٨، حيث ذكر هذه الوجوه الأربعة. وقد ذكر الفخر الرازي: في «مفاتيح الغيب» ٥/ ٥٦ ــ ٥٧ خمسة وجوه في الفرق بين النظم الكريم، وكلام العرب. وذكر أيضاً العلامة الآلوسي في تفسيره ٢/ ٥١ ثلاثة عشر وجهاً في الفرق بين العبارتين باختصار أدق، وبيان أجمع.

(٣) قارن بالرماني: في النكت، ص ٨٠.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿فَمِنْهُمْ مَنْ أَرْسَلْنَا عَلَيْهِ حَاصِباً، وَمِنْهُم مَنْ أَخَذَتْهُ الصَّيْحَةُ، وَمِنْهُم مَنْ خَسَفْنَا بِهِ الْأَرْضَ، وَمِنْهُمْ مَنْ أَغْرَقْنَا﴾(١) الآية. فانظر إلى ما اشتمل عليه هذا الكلام مع عظم موقعه، ورائق ألفاظه من الأنباء عما آلت إليه أقاصيص الأولين وسير الماضين المهلَكين.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَإِمَّا تَخَافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةً فَانْبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَآءٍ﴾(٢) الآية، ومن تدبر هذا الكلام استبان له خروج (هذا)(٣) الكلام في بلاغته وانطوائه على المعاني الكثيرة، مع الإيجاز والاختصار عن غيره من سائر الكلام، فإن تقدير الآية: «فإن كان بينك وبين قوم عهدٌ، وخِفتَ من نقضهم العهدَ فانبذ إليهم عهدهم، لتكون أنتَ وهم في العلم بذلك سواء».

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَهِيَ تَجْرِي بِهِمْ فِي مَوْجٍ كَالْجِبَالِ ـ إلى قوله تعالى ـ وَقِيلَ يَآ أَرْضُ ابْلَعِي مَآءَكِ وَيَا سَمَآءُ أَقْلِعِي وَغِيضَ الْمَآءُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ وَقِيلَ بُعْداً لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾(٤). فانظر كيف بين مفتتح حلول العذاب بهم، ومختتمه،

---

(١) سورة العنكبوت: آية ٤٠.

(٢) سورة الأنفال: آية ٥٨.

(٣) ساقط من (ب).

(٤) سورة هود: آيات ٤٢ ــ ٤٤. و«أقلعي» أمسكي عن المطر. أقلع عن عمله: كف عنه. «غيض الماء»: نقص. «الجودى»: اسم جبل.
قال ابن أبي الأصبع: في كتابه «بديع القرآن»، ص ٣٤٠: «وما رأيتُ ولا رويتُ في الكلام المنثور والشعر الموزون كآية من كتاب الله تعالى استخرجتُ منها أحداً وعشرين ضرباً من البديع، وعددها سبع عشرة لفظة. وهي قوله تعالى: ﴿وقيل يا أرض ابلعي ماءك الخ...﴾، ثم فصل تلك الضروب من البديع.

=

وأوضح ما كان من المهلَكين في حالهم ومآلهم، وما كان من المنجين في ركوبهم وانكشاف الأمر عنهم، ومن تدبر وتفكر واعتبر تبين له خروج هذا الكلام في بلاغته، وانطوائه على المعاني الكثيرة، مع الألفاظ اليسيرة عن سائره[1].

ويحكى عن ابن الراوندي أنه كان يحدث نفسه بمعارضة القرآن، وزعم أنه يعارض السورة التي تنفتح عنها أوراق المصحف، فانقلبت هذه الآيات، فانقمع بُرْهَةً[2] من الدهر، ولم يزل متفكراً فزعق زعقة أيقظ جيرانه، وخر مغشياً عليه، ثم لم يزل السكت يساوره حتى مات.

٢ ـ وأما التشبيه: فهو العقد على أن أحدَ الشيئيْنِ سَدّ مَسدَّ الآخَر في حِسٍّ أو عقل[3].

والتشبيه على ضربين: تشبيه بلاغة، وتشبيه حقيقة.

= وقد مضى العلامة السكاكي إلى النظر في هذه الآية من أربع جهات: من جهة علم البيان، وجهة علم المعاني، وجهة الفصاحة المعنوية، وجهة الفصاحة اللفظية. (انظر: مفتاح العلوم، ص ١٩٧ ـ ١٩٩).

فقد ألف الشيخ علاء الدين أحد شيوخ العلامة شهاب الدين الآلوسي رسالة في هذه الآية الكريمة، جمع فيها ما ظهر له، وما وقف عليه من لطائفها ومزاياها البلاغية، فبلغ ذلك مائة وخمسين مزية. (انظر: روح المعاني ١٢/٦٨).

وقد أفرد من قبله قوام الدين يوسف بن حسن الشيرازي الرومي (٩٢٢هـ) رسالة في هذه الآية، كما أفردها عمر الإسبِريّ رسالته «الرسالة الجودية في الآية النوحية»، وقد حققها الدكتور عبدالله الجبوري، ونشرها ضمن «رسائل في الفقه واللغة» في بيروت، ١٩٨٢م.

(١) في النسختين: عن سائر، والضمير زدته للإيضاح.

(٢) انقمع: تَغيّب ودخل وراء ستار، وجلس وحده، وتحير. البُرْهَةُ: المدة من الزمان.

(٣) قارن بالرماني في النكت، ص ٨٠؛ والباقلاني في إعجاز القرآن، ص ٢٦٣ ـ ٢٦٤.

فتشبيه البلاغة؛ كقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً حَتَّى إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئاً﴾[1]. فهذا التشبيه / قد أخرج ما لا تقع عليه الحاسّةُ إلى ما تقع عليه الحاسةُ، فقد [٦٧/أ] اتفقا في بطلان المتوّهم مع شدة الحاجة، وكثرة الفاقة، ولو قال «يحسبه الرائي ماء»، ثم بين أنه مخالِف لِمَا قدّر لكان بليغاً، وأبلغ منه لفظُ القرآن، لأن الظمآن أشدُّ حرصاً عليه، وتشبيه عمل الكفار بالسراب من أحسن التشبيه. فكيف إذا تضمن مع ذلك حسن النظم، وعذوبة اللفظ، وكثرة الفائدة، وصحة الدلالة[2].

وكقوله تعالى: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْلِيَآءَ كَمَثَلِ الْعَنْكَبُوتِ اتَّخَذَتْ بَيْتاً وَإِنَّ أَوْهَنَ الْبُيُوتِ لَبَيْتُ الْعَنْكَبُوتِ﴾[3] الآية. فهذا تشبيه، قد أخرج ما لا يُعلَم بالبديهة إلى ما يُعلَم بالبديهة، وقد اتفقا في ضعف المستَنَد، ووَهْنِ[4] المعتمَد[5].

وتشبيه الحقيقة؛ كقوله تعالى: ﴿كَأَنَّهُمْ أَعْجَازُ نَخْلٍ مُنْقَعِرٍ﴾[6]. فهذا بيان، قد أخرج ما لم تَجْرِ به العادةُ إلى ما جرتْ به العادةُ، وقد اجتمعا في قلع الريح لهما، وإهلاكها[7] إياهما[8].

---

(١) سورة النور: آية ٣٩.
(٢) قارن بالرماني في النكت، ص ٨١ ـ ٨٢ حيث نقل عنه المؤلف.
(٣) سورة العنكبوت: آية ٤١.
(٤) (أ): ووَهْي.
(٥) انظر: الرماني: النكت، ص ٨٤.
(٦) سورة القمر: آية ٢٠.
(٧) (أ): إهلاكهما، وهو تحريف.
(٨) قارن بالرماني: في النكت، ص ٨٣.

٣ ـ **وأما الاستعارة**: فهي تعليق العبارة على غير ما وُضِعت له في أصل وضع اللغة على جهة النقل[١]. فكل استعارة لا بد لها من حقيقة، ولا بد من معنى مشترك بين المستعار منه والمستعار له، وكل استعارة حسنة فهي[٢] موجِبة بلاغة ببيان لا تنوب منابه الحقيقة، وهذا، لأنه لو كانت تقوم مقامه لكانت أولى به، وهي في القرآن أكثر من أن تُحْصَى.

فمن ذلك قوله تعالى: ﴿وَقَدِمْنَا إِلَى مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَآءً مَنْثُوراً﴾[٣] الآية. حقيقته[٤]: «عَمَدْنَا»، إلا أن[٥] «قدمنا» أبلغ، لأنه يدل على أنه عاملهم معاملة[٦] القادم من سفر، لأنه بسبب إمهاله لهم صار كالغائب عنهم، ثم قدم فرآهم على خلاف ما أمرهم به، وفي هذا تحذير[٧] من الاغترار بالإمهال، والمعنى الجامع بين المستعار منه والمستعار له العدلُ، لأن العمد إلى إبطال الفساد عدلٌ، والقدوم إلى إبطال الفساد عدل، والقدوم أبلغ لما قد قدمنا.

وأما «هباء منثورا» فبيان قد أخرج ما لا تقع عليه الحاسةُ إلى ما تقع عليه[٨].

---

(١) قارن بالرماني في النكت، ص ٨٥، حيث نقل عنه المؤلف هذا التعريف.

(٢) في النسختين: فهو، والتصحيح من النكت، ص ٨٦.

(٣) سورة الفرقان: آية ٢٣.

(٤) في النسختين: حقيقة، والتصويب من النكت، ص ٨٦.

(٥) (أ): أنا. والمثبت من (ب)، والنكت.

(٦) (أ): معالمة، وهي تحريف.

(٧) في النسختين: تحذيه، هكذا، والمثبت من النكت، ص ٨٦.

(٨) قارن بالرماني: في النكت، ص ٨٦.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّا لَمَّا طَغَى / الْمَآءُ حَمَلْنَاكُمْ[1] فِي الْجَارِيَةِ﴾[2] الآيـة، حقيقته[3]: «عـلا»، إلا أن الاستعارة أبلغ، لأن طغى: علا قاهراً، وهو مبالغة في عظم الحال. [٦٧/ب]

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْباً﴾[4] الآية، وأصل الاشتعال النار، وهو في هذا الموضع أبلغ. حقيقتـه[5]: كثر مشيب الرأس، إلا أن[6] الكثرة لما كانت (تتزايد تزايداً)[7] سريعاً صارت في الانتشار والإسراع كاشتعال النار، وله موقع في البلاغة، وذلك أنه انتشر في الرأس انتشاراً (لا يتلافى)[8] كاشتعال النار.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿فَضَرَبْنَا عَلَى آذَانِهِمْ فِي الْكَهْفِ سِنِينَ عَدَداً﴾[9] الآية. حقيقته[10]: منعناهم[11] الإحسـاس بآذانهم من غيـر صمم، والاستعارة أعلى، لأنه كالضرب على الكتاب فلا يقرأ، كذلك المنع من الإحساس، وإنما دل على عدم الإحساس بالضرب على الآذان، دون الضرب على الأبصار من غير عمى، لأن الأبصار قد يضرب

---

(١) (ب): حملناهم.

(٢) سورة الحاقة: آية ١١.

(٣) في النسختين: حقيقة، والتصحيح من النكت، ص ٨٧.

(٤) سورة مريم: آية ٤. قارن بالنكت، ص ٨٨؛ والكشاف ٢/٥٠٢.

(٥) في النسختين: حقيقة.

(٦) (ب): لأن.

(٧) في النسختين: سزيد تزيد، والمثبت من النكت، ص ٨٨.

(٨) في النسختين: الإسلافي، وهو تحريف، والتصحيح من النكت، ص ٨٨.

(٩) سورة الكهف: آية ١١.

(١٠) في النسختين: حقيقة.

(١١) (ب): متعناهم.

عليها ولا يبطل الإدراك رأساً، وذلك بتغميض الأجفان، وليس كذلك منع الإسماع من غير صمم[1]، إلى غير ذلك من المواضع[2].

٤ ـ **وأما المبالغة**: فهي[3] الدلالة على كثرة المعنى على جهة التغيير[4] عن أصل اللغة لتلك الإبانة، وهي على أنواع:

منها: المبالغة بصيغ الأبنية التي تدل على الكثرة، نحو فَعْلان كرحمان، وفعّال كغفار، وفعول كغفور، وفعيل كرحيم، إلى غير ذلك من الأبنية.

ومنها: المبالغة بالصيغة العامة في موضع الخاصة كقوله تعالى: ﴿خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾[5] الآية.

ومنها: المبالغة بإخراج الكلام مخرج الإخبار عن الأعظم الأكثر[6]، كقوله تعالى: ﴿فَأَتَى اللَّهُ بُنْيَانَهُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ﴾[7] الآية، أي أتاهم عظيمُ بأسه[8]، فجعل ذلك «إتياناً له» على المبالغة.

---

(١) في النسختين: من غيرهم، وهو تحريف، والتصويب من النكت.

(٢) قارن بالرماني: في النكت، ص ٨٥ ـ ٩٤؛ والباقلاني: في إعجاز القرآن، ص ٢٦٦ ـ ٢٦٩.

(٣) قال الرماني في النكت، ص ١٠٤: «المبالغة: هي الدلالة على كبر المعنى على جهة التغيير عن أصل اللغة لتلك الإبانة».

(٤) في النسختين: التعبير، والتصحيح من النكت.

(٥) سورة الزمر: آية ٦٢.

(٦) هكذا في النسختين، ولعل الأصح «الأكبر»، كما جاء أيضاً في «النكت»، ص ١٠٤.

(٧) سورة النحل: آية ٢٦.

(٨) قال الإمام الطبري في «جامع البيان في تفسير آي القرآن» ١٤/٦٧ ـ ٦٨: «وأَوْلَى القولين بتأويل الآية قول من قال: معنى ذلك تساقطت عليهم سقوف بيوتهم، إذ أتى أصولَها وقواعدها أمرُ الله». وإلى هذا المعنى ذهب القرطبي: في «الجامع لأحكام القرآن ١٠/٩٧؛ وأبو حيان: في «البحر المحيط» ٥/٤٨٥؛ وأبو السعود: في «إرشاد العقل السليم» ٥/١٠٧؛ والشوكاني في «فتح القدير» ٣/١٥٧؛ والآلوسي: في «روح المعاني» ١٤/١٢٥، وقال إنه مروي عن قتادة.

ومنها: المبالغة بإخراج الكلام مخرج الشك، كقوله تعالى: ﴿قُلْ إِنْ كَانَ لِلرَّحْمَانِ وَلَدٌ فَأَنا أَوَّلُ الْعَابِدِينَ﴾[1] الآية، إلى غير ذلك من الوجوه[2].

٥ ــ **وأما التجانس**: فهو بيان بأنواع الكلام الذي يجمعه أصل واحد في اللغة.

وهو على نوعين: مزاوجة، ومناسبة.

فالمزاوجة: كقوله تعالى: ﴿فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ﴾[3] / الآية، أي جازوه بما يستحق على طريق العدل، [٦٨/أ] وسمى الجزاء عدواناً، لأنه قد وقع جزاء للعدوان، تأكيداً للدلالة على المساواة في المقدار، فجاء على مزاوجة الكلام بحسن البيان[4].

والمناسبة[5]: كقوله تعالى: ﴿يخافون يَوْماً تَتَقَلَّبُ فِيهِ الْقُلُوبُ وَالْأَبْصَارُ﴾[6] الآية، فجونس بالقلوب التقلب[7]، وأصلها واحد،

---

(١) سورة الزخرف: آية ٨١.

(٢) وقد ذكر الرماني وجهين آخرين للمبالغة، أحدهما: إخراج الممكن إلى الممتنع للمبالغة، نحو قوله تعالى: ﴿وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ﴾ (الأعراف: ٤٠).
ثانيهما: حذف الأجوبة للمبالغة. قارن بالنكت، ص ١٠٤ ــ ١٠٦؛ وإعجاز القرآن، للباقلاني، ص ٢٧٣ ــ ٢٧٤.

(٣) سورة البقرة: آية ١٩٤.

(٤) انظر: الأمثلة الأخرى في النكت، ص ٩٩.

(٥) قال في النكت: «وهي تدور في فنون المعاني التي ترجع إلى أصل واحد».

(٦) سورة النور: آية ٣٧.

(٧) في النسختين: والقلب، إلا أنه صحح بهامشهما.

فالقلوب تتقلب بالخواطر، والأبصار تتقلب في المناظر، والأصل «التصرف»، إلى غير ذلك من المواضع[1].

٦ ـ **وأما الفواصل**: فهي[2] حروف متشاكلة في المقاطع، توجب حسن إفهام المعنى.

فالفواصل بلاغة بخلاف الأسجاع، وهذا، لأن الفواصلَ تتبعُ المعاني، والأسجاعَ تتبعها المعانِي، والحكمة إنما تقتضي الإبانة عن المعاني، فينبغي أن تكون متبوعة، لا تابعة. فالفواصل موضوعة على ما تقتضيه الحكمة، والأسجاع موضوعة على خلاف ذلك، ومثاله مثال من رصّع[3] تاجاً بالجواهر النفيسة، ثم ألبسه زنجياً ساقطاً، أو نظم قلادة بالدر الثمين ثم ألبسها كلباً. وهو مأخوذ من سجع الحمامة، وذلك أنه ليس فيه إلا الحروف المتشاكلة، كما أن سجع الحمامة ليس فيه إلا الأصوات المتشاكلة.

والفواصل على نوعين: أحدهما على الحروف المتجانسة، والآخر على الحروف المتقاربة[4].

فالحروف المتجانسة كقوله تعالى: ﴿سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى﴾[5] الآية.

---

(١) قارن بالنكت، ص ٩٩ ـ ١٠٠؛ وإعجاز القرآن، ص ٢٧١ ـ ٢٧٢.

(٢) في النسختين: فهو، والتصحيح من «عجاز القرآن، ص ٢٧٠.

(٣) في النسختين: وضع، والتصحيح من النكت، ص ٩٩.

(٤) في النسختين: المتقارنة، اعتمدت فيها على النكت، ص ٩٨؛ وإعجاز القرآن، للباقلاني، ص ٢٧١.

(٥) سورة الأعلى: الآيات ١ ـ ٣.

والحروف المتقاربة كالميم مع النون كقوله تعالى: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ، الرَّحْمَـٰنِ الرَّحِيمِ، مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾[1]، وإنما حسنت الحروف المتقاربة[2] في الفواصل لأنه يكتنف[3] الكلام من البيان ما يدل على المقصود في تمييز الفواصل والمقاطع، لما فيه من البلاغة، وحسن العبارة[4].

٧ ـ **وأما التصريف**: فهو تصريف المعنى في المعاني المختلفة، كتصريفه في الدلالات المختلفة، وهو عقدها به على جهة التعاقب، فتصريف المعنى في المعاني كتصريف الأصل في الاشتقاق في المعاني المختلفة، وهو عقدها به على جهة المعاقبة، كتصريف[5] «الضرب» في معاني الصفات، فضرب / في معنى ضارب، ومضروب، وضربت، [٦٨/ب] ومضطرب، وضربان. وتصريف المعنى في الدلالات المختلفة، وقد جاء[6] في غير قصة، منها قصة موسى (عليه السلام)[7] وذكرت في «الأعراف»، وفي «طه»، وفي «الشعراء» وفي غيرها من السور لوجوه من الحكمة:

منها: التصرف في البلاغة من غير نقصان عن[8] أعلى مرتبة.

---

(١) سورة الفاتحة: الآيات ٢ ـ ٤.

(٢) (أ): المتقارنة، (ب): المقارنة، والتصحيح من النكت، ص ٩٨؛ وإعجاز القرآن، ص ٢٧١.

(٣) (ب): يكشف، وهو تحريف.

(٤) قارن بالنكت، ص ٩٧ ـ ٩٨؛ وإعجاز القرآن، ص ٢٧٠ ـ ٢٧١.

(٥) في النسختين: كتصرف، وما أثبته أنسب للسياق، كما جاء أيضاً في النكت، ص ١٠١.

(٦) في النسختين: وقد جاز، والتصويب من النكت، ص ١٠١.

(٧) زيادة في (ب).

(٨) (ب): من.

ومنها: تمكين الموعظة والعبرة، إلى غير ذلك من الفوائد[1].

٨ ــ **وأما التضمين**: فهو حصول معنى في الكلام من غير ذكر له باسم أو صفة.

فمن ذلك ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَـٰنِ الرَّحِيمِ﴾[2]، فإنه قد تضمن التعليم لاستفتاح الأمور على جهة التبرك، والتأدب به من آداب الدين، وإنه إقرار بالعبودية، وأنه معتمد المستنجح[3]، وهذا يدخل في باب الإيجاز على ما سبق.

٩ ــ **وأما التلاؤم**: فهو تعديل الحروف من التأليف[4].

والتأليف على ثلاثة أنواع: متنافر، ومتلائم في الطبقة الوسطى، ومتلائم في الطبقة العليا.

وأما التنافر: (فسببه، ما)[5] ذكره الخليل[6] بن أحمد من البعد

---

(١) قال الرماني: «ومنها: حل الشبهة في المعجزة». قارن بالنكت، ص ١٠١ ــ ١٠٢؛ وإعجاز القرآن، ص ٢٧٢؛ والمعجزة الكبرى: القرآن، لأبي زهرة، ص ١٥٥ ــ ١٥٩، ١٦٩ ــ ١٨٦، حيث درس قصة موسى عليه السلام وبين أسباب وحكمة ذكرها في السور المختلفة.

(٢) سورة النمل: آية ٣٠.

(٣) قارن بالنكت، ص ١٠٢ ــ ١٠٤؛ وإعجاز القرآن، ص ٢٧٢ ــ ٢٧٣.

(٤) قال الرماني في النكت، ص ٩٤: «التلاؤم نقيض التنافر، والتلاؤم: تعديل الحروف في التأليف».

(٥) في النسختين: فشبه بما، والتصحيح من النكت، ص ٩٦؛ وسر الفصاحة لابن سنان الخفاجي، ص ٩١.

(٦) هو الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي، أبو عبدالرحمن، من أئمة اللغة، وهو أستاذ سيبويه، أخذ علم النحو عن أبي عمرو بن العلاء، واخترع علم العروض، ومعرفة أوزان أشعار العرب، وهو أول من صنف اللغة على حروف المعجم في كتابه «العين»، توفي سنة ١٧٠هـ. (ابن النديم: الفهرست، ص ٦٣ ــ ٦٥؛ التنوخي: تاريخ العلماء النحويين، ص ١٢٣ ــ ١٣٤؛ ابن خلكان: وفيات الأعيان ٢/١٥ ــ ١٩).

الشديد، أو القرب الشديد، وذلك أنه إذا بعد البعد الشديد كان بمنزلة الطفر[1]، وإذا قرب القرب الشديد كان بمنزلة (مشي المقيد)[2]، والسهولة من ذلك في الاعتدال.

والفائدة في التلاؤم حسن الكلام في السمع، وسهولته في اللفظ، وتقبل[3] المعنى له في النفس، لما يرد عليها من حسن الصورة وطريق الدلالة، وذلك مثل قراءة الكتاب في أحسن ما يكون من الطرق والخط، وقراءته في أقبح ما يكون من الطرق والخط، وإن كانت المعاني واحدة، (ومخارج)[4] الحروف مختلفة، فمنها ما هو من أقصى الحلق، ومنها ما هو من وسط الفم، ومنها ما هو من أدنى الفم، والتلاؤم في التعديل من غير بعد شديد، أو قرب شديد. والقرآن كله من الطبقة العليا في التلاؤم، وذلك بَيِّن لمن تأمّله، ظاهر إعجاز للبصير بجواهر الكلام، كما يظهر له أعلى[5] طبقات الشعر من أدناها إذا تفاوت ما بينها[6]. وقد عمّ التحدي به للجمع لرفع الإشكال، وقد وقع الإخبار بعدم المعارضة لأجل الإعجاز، فقال الله تعالى: ﴿فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا﴾[7] الآية، فقطع / بأنهم لن يفعلوا في المستقبل، كما لم يفعلوا في الماضي، [٦٩/أ]

---

(١) (ب): الظفر، والمثبت من (أ)؛ والنكت، ص ٩٦؛ وإعجاز القرآن، ص ٢٧٠ هامش، وهو أنسب للسياق.

(٢) (أ): سى المقيد، الكلمة الأولى غير منقوطة، (ب): بيتي القيد، والتصويب من النكت، ص ٩٦؛ وسر الفصاحة، ص ٩١.

(٣) (ب): ونقل.

(٤) في النسختين: مخرج، والتصحيح من النكت، ص ٩٦، والسياق يقتضيه.

(٥) في النسختين: على، والتصويب من النكت، ص ٩٦؛ والسياق يعاضده.

(٦) هكذا في النسختين، والأنسب كونه: «ما بينهما»، كما جاء أيضاً في النكت، ص ٩٦.

(٧) سورة البقرة: آية ٢٤.

فقامت الحجة على كل أحد لعجز جميع الخلق عن المعارضة، لأنه تبيين بذلك للإعجاز[1].

١٠ ــ **وأما حسن البيان**: فهو الإحضار لما يظهر به تَمَيُّز الشيء من غيره في الإدراك[2].

وقد مدح الله تعالى البيان، واعتد به من نِعَمه الجِسام، فقال تعالى: ﴿الرَّحْمـٰنُ، عَلَّمَ الْقُرآنَ، خَلَقَ الْإِنْسَانَ، عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾[3].

وحسن البيان في الكلام على مراتب، فأعلاها مرتبةً ما جمع أسباب[4] الحسن في العبارة، من تعديل النظم حتى يحسن في السمع، ويسهل على[5] اللسان، وتتقبله النفس تقبل البرهان، حتى يأتي على[6] مقدار الحاجة فيما هو حقه من المرتبة.

والقرآن كله في نهاية حسن البيان، قال الله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾[7]، وهذا أبلغ ما يكون من الحِجَاج، وهو الأصل الذي عليه الاعتماد، وإليه الاستناد في صحة التوحيد. وقال الله تعالى: ﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلهٍ إِذاً لَذَهَبَ كُلُّ إِلهٍ بِمَا خَلَقَ

(١) قارن بما جاء في النكت، ص ٩٤ ــ ٩٧؛ وإعجاز القرآن، ص ٢٦٩ ــ ٢٧٠.
(٢) قارن بتعريف الرماني في النكت، ص ١٠٦.
(٣) سورة الرحمن: الآيات ١ ــ ٤.
(٤) في النسختين: أشتات: اعتمدت فيها على النكت، ص ١٠٧؛ وإعجاز القرآن، ص ٢٧٦.
(٥) (ب): في.
(٦) ساقطة من (ب).
(٧) سورة الأنبياء، آية ٢٢.

وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾[1] الآية، وهذا أيضاً[2] أبلغ ما يكون من الدليل على التوحيد[3]. وقال الله تعالى: ﴿أَفَنَضْرِبُ عَنْكُمُ الذِّكْرَ صَفْحاً أَنْ كُنْتُمْ قَوْماً مُسْرِفِينَ﴾[4] الآية، فهذا أشد ما يكون من التقريع، وقال الله تعالى: ﴿كَمْ تَرَكُوا مِنْ جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ وَزُرُوعٍ وَمَقَامٍ كَرِيمٍ﴾[5] الآية، فهذا أحسن بيان يوجب التحذير من الاغترار بالإمهال، وقال الله تعالى: ﴿أَنْ تَقُولَ نَفْسٌ يَا حَسْرَتَا عَلَى مَا فَرَّطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ﴾[6] الآية، فهذا أشد ما يكون في التحذير من التفريط، إلى غير ذلك من الآيات التي لا تُحصَى كثرة[7].

ومن غرائب بلاغة القرآن وعجائب فصاحته التي تقصر دونها بلاغة البلغاء، وفصاحة الفصحاء أنه عند ذكر وصف الأحوال التي تنتكس فيها رايات البلاغة، ويعثر فيها جواد الفصاحة، يستن[8] صُعداء[9] جواد فصاحته بلاغته صعداً[10] في مضمار البلاغة والفصاحة، لا يعتريه فيه

(١) سورة المؤمنون: آية ٩١.
(٢) زيادة في (أ).
(٣) قارن بالنكت، ص ١٠٩؛ وإعجاز القرآن، ص ٢٨٣.
(٤) سورة الزخرف: آية ٥.
(٥) سورة الدخان: الآيتان ٢٥ ــ ٢٦.
(٦) سورة الزمر: آية ٥٦.
(٧) انظر الأمثلة الأخرى لحسن البيان: الرماني: النكت، ص ١٠٦ ــ ١٠٩؛ الباقلاني: إعجاز القرآن، ص ٢٧٤ ــ ٢٨٣.
(٨) استن الفرس: وهو عدوه إقبالاً وإدباراً في نشاط وزعل. (أساس البلاغة ١/٤٦٢).
(٩) صُعداء (بالضم والمد): تنفس ممدود. (الصحاح ٢/٤٩٨). وصُعداء أيضاً: ارتفاع شاق على صاعده. (أساس البلاغة ٢/١٦). انظر: اللسان ٣/٢٥١.
(١٠) هكذا في النسختين، والسياق مضطرب.

عثار، ولا يلحق له فيه غبار، فإن وصف الأحوال مع التزام الجزالة في

٦٩/ب] الكلام مما يقصر عنه الضارب في الجزالة بأوفر حظ، وأجزل / نصيب. فإنك ترى البليغ يسحنفر[١] في كلامه، ويتفيهَق[٢]، ويتشدَّق[٣] ما دام مشبثاً، حتى إذا رام حكاية حال تضآلّ منه المقالُ واستحال، وتراجع عن ذروة الجزالة، وانحط عن رتبة البلاغة، وهذا أمر لا يمكن إنكاره.

ومن تأمل هذا في آي القرآن رأى أمراً عجيباً وشيئاً غريباً، فإن سورة يوسف عليه السلام كلها مشتملة على وصف الأحوال، مع طولها لم يزايل الكلام الجزالة، مع سلاسة العبارة، وعذوبة اللفظ. ومن أعجب ما فيها تناسبها وتناصفها، حتى كان بعض الآي (آخذاً)[٤] بعرفان بعض، وذلك كله في حكاية الأحوال[٥].

ومن غرائب بلاغته التي يعجز عنها البلغاء أن ألفاظه سهلة، يَطمع المعارضُ في معارضتها، فإذا رام تعاطى ذلك امتنعت عليه، وأفحمته، فهي سهلة ممتنعة[٦].

---

(١) (أ): يسحنفز، (ب): يسخنفز، وهو تحريف. قال الزمخشري: في أساس البلاغة ١/٤٢٧: «اسحنفر الخطيب في خطبته: جَدّ فيها واحتشد، وقال: مر في خطبته مسحنفراً: لا تَكَفُّف ولا توقّف».

(٢) قال ابن الأنباري في «منثور الفوائد»، ص ٨٣: «المتفيهق وهو المتوسع في الكلام الذي يملأ بكلامه فاه». انظر أيضاً: الصحاح ٤/١٥٤٥؛ القاموس ٣/٢٨٨.

(٣) يتشدق: المتشدق هو الذي يلوي شدقه للتفصح. (الصحاح ٤/١٥٠٠؛ القاموس ٢/٢٥٦). وفي أساس البلاغة ١/٤٨٣: خطيب أشدق: مُفَوَّه كِلِّيم».

(٤) (أ): أحد، (ب): أجدر، ولعل ما أثبته أنسب للسياق.

(٥) انظر هذا المعنى عند الباقلاني في إعجاز القران، ص ٣٦ ــ ٣٨، ٢٠٥ ــ ٢٠٦؛ والقاضي عياض في الشفا ١/٥١٠، ٥٤٠ ــ ٥٤١.

(٦) انظر هذا المعنى عند الباقلاني: في إعجاز القرآن، ص ٤٦.

فإن من أعلى مراتب البلاغة أن يُطْمِعَ الكلامُ في معارضته بسلاسة لفظه، وسهولة عبارته، ويمتنع بجزالته، ورونق ديباجته.

ومن غرائب بلاغته البسطُ، مع مجانبة الحشو، وملازمة مطابقة الألفاظ للمعاني، وهذا لا يقدر عليه إلا البالغ في البلاغة، الحاوي قصب سبق الجزالة، المقتدر على مذاهب الكلام. وجميع ما في القرآن من بسط القصص، (ومزيد)[1] الوعد والوعيد، وجميع ضروب التأكيد عار عن مجانبة الحشو، ملازم لمطابقة الألفاظ للمعاني.

ثم ما من فن من فنون البلاغات إلا وهو موجود كثير في القرآن، بل تلك الفنون كلها صفة القرآن، ولا يتأتى أن تجتمع تلك الفنون في حق أحد من البلغاء، بل منهم من له نفس في فن منها دون فن، فمنهم من له نفس في الإيجاز دون التشبيه، ومنهم من له نفس في التشبيه دون الاستعارة، ومنهم من له نفس في الاستعارة دون المبالغة، ومنهم من له نفس في المبالغة دون التجانس، وكذلك سائرها[2].

وكذلك عجزوا عن معارضته، وأقروا له بالإعجاز لبديع النظم، والبلاغة فيه.

---

(١) (أ): بزيد، من غير نقطة الحرف الأول، (ب): تزيد، ولعل الصحيح ما أثبته لتناسبه مع سياق الكلام.

(٢) انظر هذا المعنى عند الجرجاني في «الرسالة الشافية»، ص ١٣٨ ــ ١٤١؛ والباقلاني في إعجاز القرآن، ص ٣٦ ــ ٣٨، ١٢٠.

وقد ذهب بعض العلماء إلى أن الإعجاز في النظم المحض[1].

وذهب آخرون إلى أن الإعجاز في البلاغة، دون النظم[2].

[٧٠/أ] وذهب / آخرون إلى أن الإعجاز في صرف الهمم عن

---

(١) وهو اختيار القاضي أبي بكر الباقلاني (٤٠٣هـ) من أوائل من صنف في إعجاز القرآن، وكتابه «إعجاز القرآن» طبع عدة مرات، آخرها في دار المعارف بمصر، سنة ١٩٥٤م، بتحقيق الأستاذ سيد أحمد صقر. انظر رأي الباقلاني: بالتفصيل: إعجاز القرآن، ص ٣٥ ــ ٣٨، ١١١ ــ ١١٢. قال فيه ١١١: «. . . لا سبيل إلى معرفة إعجاز القرآن من البديع الذي ادعوه في الشعر ووصفوه فيه. وذلك أن هذا الفن ليس فيه ما يخرق العادة، ويخرج عن العرف، بل يمكن استدراكه بالتّعلّم والتّدَرب به والتصنع له كقول الشعر، ورصف الخطب، وصناعة الرسالة، والحذق في البلاغة. وله طريق يسلك، ووجه يقصد، وسلم يرتقى فيه إليه، ومثال قد يقع طالبه عليه».
وقال أيضاً: «فأما شأو نظم القرآن فليس له مثال يحتذى عليه، ولا إمام يقتدى به، ولا يصح وقوع مثله اتفاقاً. . .». ومن القائلين بهذا الرأي عبدالقاهر الجرجاني (٤٧١هـ) في «الرسالة الشافية»، انظر فيه: ص ١٤١ ــ ١٤٢.

(٢) منهم أبو سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم الخطابي (٣٨٨هـ) في كتابه «بيان إعجاز القرآن»، (ص ٢٤، ٢٧) المطبوع في ضمن «ثلاث رسائل في إعجاز القرآن» دار المعارف، بتحقيق الأستاذ محمد خلف‌الله والدكتور محمد زغلول سلام. وقد نسب الخطابي هذا الرأي إلى الأكثرين من علماء أهل النظر. قال فيه ص ٢٧: «واعلم أن القرآن إنما صار معجزاً، لأنه جاء بأفصح الألفاظ، في أحسن نظوم التأليف، مضمناً أصح المعاني من توحيد له عزت قدرته، وتنزيه له في صفاته. . . الخ»، ثم قال: «ومعلوم أن الإتيان بمثل هذه الأمور، والجمع بين شتاتها حتى تنتظم وتّتسق أمرٌ تعجز عنه قوى البشر، ولا تبلغه قُدَرهم، فانقطع الخلق دونه، وعجزوا عن معارضته بمثله، أو مناقضته في شكله».
وقال فيه أيضاً ص ٣٦: «. . . ولم نقتصر فيما اعتمدناه من البلاغة لإعجاز القرآن على مفرد الألفاظ التي منها يتركب الكلام دون ما يتضمنه من ودائعه التي هي معانيه، وملابسه التي هي نظوم تأليفه».
انظر أيضاً: الزركشي: البرهان في علوم القرآن ٢/١٠١ ــ ١٠٥؛ والسيوطي: الإتقان في علوم القرآن ٢/١٢١.

المعارضة[1]، فإن صرف الهمم عن المعارضة مع وجود الأسباب الداعية خارق للعادة، كسائر المعجزات التي دلت على النبوة.

وذهب آخرون إلى أن الإعجاز في عدم اختلافه وتناقضه مع طوله وامتداده[2].

وأما اختلاف القراءات فإنها كلها تستند إلى النبـي ﷺ، وليس فيها خبرٌ[3] يكذب خبراً، كما في التوراة والإنجيل، لأن الاختلاف الذي فيهما[4] يستحيل أن يكون من الله (تعالى)[5] ورسوله، لظهور التناقض في الأخبار، المُفضِي إلى الكذب، فبان الفرق.

---

(١) ذهب إلى هذا القول إبراهيم بن سيار المعروف بالنظام من المعتزلة، ونُسِب أيضاً إلى الشريف المرتضى من الشيعة، كما عزي إلى الجاحظ المعتزلي، وعدّه الرماني وجهاً من وجوه الإعجاز. (انظر: النكت، ص ٧٥، ١١٠).
انظر في الرد على القول بالصرفة: الخطابـي: بيان إعجاز القرآن، ص ٢٢ ــ ٢٣؛ الباقلاني: إعجاز القرآن، ص ٢٩ ــ ٣١؛ الزركشي: البرهان ٢/٩٣ ــ ٩٥؛ السيوطي: الإتقان ٢/١١٨؛ أبو زهرة: المعجزة الكبرى القرآن، ص ٧٥ ــ ٨١؛ د. حسن عتر: بينات المعجزة الخالدة، ص ٢٠٥ ــ ٢٢٣.

(٢) وهو قول أبـي الحسن حازم بن محمد القرطاجي: في «منهاج البلغاء». قال: «إن الإعجاز فيه من حيث استمرت الفصاحة والبلاغة فيه من جميع أنحائها، في جميعه استمراراً لا توجد له فترةٌ، ولا يقدِر عليه أحد من البشر، وكلام العرب ومن تكلم بلغتهم لا تستمر الفصاحة والبلاغة في جميع أنحائها في العالي منه إلا في الشيء اليسير المعدود، ثم تعرِض الفترات الإنسانية، فتقطع طيب الكلام ورونقَه، فلا تستمر لذلك الفصاحة في جميعه...». (انظر: البرهان ٢/١٠١؛ الإتقان ٢/١١٩). وهذا القول قريب مما ذكره ابن عطية.

(٣) في النسختين: خبرا، مع أنه اسم «ليس» المؤخر.

(٤) جاء بعدها في النسختين: الذي، وبحذفه يستقيم المعنى.

(٥) زيادة في (ب).

والـذي أذهب إليه من هـذه المذاهب كلهـا هـو الأول الـذي قدمناه[1]، وقد قررناه أحسن تقرير، وحررناه أحسن تحرير.

فإن قيل: فقد يمكن في السور القصار أن تُغَيّر الفواصل، فيجعل عوض كل كلمة (ما)[2] يقوم مقامها، فهل يكون ذلك معارضة؟

قلنا: لا يكون ذلك معارضة، وذلك لأن المُفْحَم الذي لا يقدِر على قول الشعر، يمكنه في قوافي الشعر مثلُ ذلك، وإن كان لا يمكنه أن يقول بيتاً واحداً، فلو رام مفحَم أن يبدِّل قوافي (شعر)[3]:

قفا نبكِ من ذكرى حبيب ومنزل[4]
بسقطِ اللِّوى بين الدَّخُولِ فَحَوْمَل[5]

فيجعل عوض «حومل» «زلزل»، وعوض «شمأل» في البيت الثاني

---

(١) ومذهب أبي محمد عبدالحق بن عطية الغِرناطي (٥٤١هـ) قريب منه. قال: «وهذا هو القول الذي عليه الجمهور والحذاق، وهو الصحيح في نفسه: أن التحدي إنما وقع بنظمه، وصحة معانيه، وتوالي فصاحة ألفاظه...». (ابن عطية: المحرر الوجيز ١/٧١؛ القرطبي: الجامع لأحكام القرآن ١/٧٦؛ الزركشي: البرهان ٢/٩٧؛ السيوطي: الإتقان ٢/١١٩).

(٢) زيادة ليست بالنسختين.

(٣) زيادة في (ب).

(٤) وبهامش (أ) تجاه البيت الأول: خليل.

(٥) البيت الثاني منه:

فتوضِح في المقـراة لم يَعْفُ رسمُها
لِمَـا نسجتْهـا مـن جنـوب وشمـأل

انظر نقد الباقلاني لقصيدة امرىء القيس وإظهار عيوبه في شعره في «إعجاز القرآن»، ص ١٥٩ ـ ١٧١.

«يجعل» لم يثبت به قول الشعر، ولا معارضة امرىء القيس[1] في هذه القصيدة[2]، فكذلك مَنْ غَيَّرَ الفواصل لا يثبت له به المعارضة، كما لا يثبت لِمَن غيّر القوافي، لأن الفواصل في الآيات كالقوافي في الأبيات، وهذا لا إشكال فيه[3].

فإن قيل: فما تنكرون أن يكونوا عدلوا عن معارضة السور الطوال لعجزهم عن الإتيان بمثلها، وعدلوا عن معارضة القصار لخفاء المماثلة في الحكم[4].

قلنا: هذا لا يجوز، لأن الحجة لهم به قائمة، فإنهم لو قدروا على ذلك لم يتركوا المعارضة له، ولا الاحتجاج به وإن كان خفياً، فلما لم يفعلوا دل على عجزهم عن ذلك.

فإن قيل: فلم اعتمدتم على / الاحتجاج بعجز العرب دون [٧٠/ب] المولَّدين، وهو عندكم معجز الكل، مع أنه قد يكون للمولَّدين كثير من الكلام البليغ.

قلنا: لأن العرب على البلاغة أقدر، لأنهم يقيمون الإعراب والأوزان بالطبع، وليس كذلك من عداهم من المولَّدين وغيرهم، فإذا

---

(١) هو امرؤ القيس بن حجر بن الحارث الكندي، من بني آكل المُرار، أشهر شعراء العرب على الإطلاق، يماني الأصل، نجديّ المولد، وكان أبوه ملك أسد وغطفان، وأمه أخت الشاعر المهلهل. (الشعر والشعراء ١/١٠٥ ـ ١٣٦؛ طبقات فحول الشعراء ١/٤١، ٥١ وما بعدها؛ البداية والنهاية ٢/٢١٨ ـ ٢١٩؛ الأعلام ٢/١١ ـ ١٢).

(٢) أي قصيدته المعلقة المشهورة، وهذه الأبيات من صدرها. انظر ديوانه، ص ٨، بتحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، ١٩٦٤م، مصر.

(٣) قارن بالرماني: في النكت، ص ١١١ ـ ١١٢.

(٤) انظر هذه الشبهة وردها في النكت، ص ١١٢.

عجزت العرب ــ وهم أرباب البلاغة وأصحاب الفصاحة، وأقوم الناس بإقامة الأوزان والإعراب ــ فَلأن يعجز مَن عداهم كان ذلك أولى[1]، فهذا جملة القول في النوع الأول.

وأما النوع الثاني من الإعجاز وهو الإخبار عن الغيوب:

فإنه لَمّا كان لا يجوز أن يقع ذلك على وجه الاتفاق دَلَّ على أنه من عِند علّام الغيوب[2].

فمن ذلك قوله تعالى: ﴿الٓم غُلِبَتِ الرُّومُ فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ﴾[3]، الآية، فاشتملت الآية على أمر موعود، وهو غلبة الروم الفرس، وصدق الموعود «في بِضْعِ سِنِينَ»، وهو ما بين الثلاث إلى السبع[4].

---

(١) قال ابن عطية: «وقامت الحجة على العالم بالعرب، إذ كانوا أرباب الفصاحة ومظنة المعارضة، كما قامت الحجة في معجزة عيسى بالأطباء، وفي معجزة موسى بالسحرة، فإن الله تعالى إنما جعل معجزات الأنبياء بالوجه الشهير أبرعَ ما تكون في زمن النبي الذي أراد إظهاره، فكان السحر في مدة موسى قد انتهى إلى غايته، وكذا الطب في زمان عيسى، والفصاحة في مدة محمد ﷺ». (البرهان ٢/٩٧ ــ ٩٨).

(٢) انظر إخبار القرآن عن الغيوب الماضية والمستقبلة: الرماني: النكت، ص ١١٠ ــ ١١١؛ الباقلاني: إعجاز القرآن، ص ٣٣ ــ ٣٤، ٤٨ ــ ٥٠؛ والتمهيد: ص ١٥٧ ــ ١٥٩؛ البغدادي: أصول الدين، ص ١٨٣ ــ ١٨٤؛ الجويني: الإرشاد، ص ٣٥٢ ــ ٣٥٣؛ القاضي عياض: الشفا ١/٥١٨ ــ ٥٢٨؛ ابن الجوزي: الوفا ١/٤١٨ ــ ٤١٩؛ الشهرستاني: نهاية الإقدام، ص ٤٥١؛ د. حسن عتر: بينات المعجزة الخالدة، ص ٣٢١ ــ ٣٥٨.

(٣) سورة الروم: آيات ١ ــ ٣.

(٤) والمشهور أن «البضع» يستعمل من الثلاثة إلى التسعة. (انظر: الجوهري: الصحاح ٣/١١٨٦).

وراهن أبو بكر رضي الله عنه في ذلك، وصدق الله وعده، وانتصر الروم الكتابيون على الفرس المجوس يوم وقعة بدر، بعد سبع سنين من غلبة الفرس عليهم. (انظر القرطبي: الجامع ١٤/١ ــ ٣).

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَإِذْ يَعِدُكُمُ اللَّهُ إِحْدَى الطَّائِفَتَيْنِ أَنَّهَا لَكُمْ ـ إلى قوله ـ الْكَافِرِينَ﴾(١) فكان الأمر كما وعد من الظفر بإحدى الطائفتين التي كان فيها أبو سفيان(٢)، أو الجيش الذين خرجوا، فأظفرهم الله تعالى بجيش ممن بشر يوم بدر، على ما تقدم الوعد به.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿لَقَدْ صَدَقَ اللَّهُ رَسُولَهُ الرُّؤْيَا بِالْحَقِّ لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ﴾(٣) الآية، فدخلوا كما أخبر اللَّه تعالى.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ﴾(٤) الآية.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿سَتُدْعَوْنَ إِلَى قَوْمٍ أُولِي بَأْسٍ شَدِيدٍ﴾(٥)، وهذه الآية نزلت في المنافقين الذين كانوا إذا تخلفوا لم يجبرهم(٦) رسول الله ﷺ، فأخبر الله تعالى أن الرسول ﷺ وإن حلم عنهم فسيُدعون إلى قتال: ﴿قَوْمٍ أُولِي بَأْسٍ شَدِيدٍ﴾ الآية(٧)، وأراد بهم

---

(١) سورة الأنفال: آية ٧.

(٢) أبو سفيان: هو صخر بن حرب بن أمية بن عبد شمس، القرشي الأموي، مشهور باسمه وكنيته. وكان أسنَّ من رسول الله ﷺ بعشر سنوات، أسلم عام الفتح، وشهد حنيناً والطائف، كان من المؤلفة. وكان قبل ذلك رأس المشركين يوم أحد والأحزاب، وشهد اليرموك مع ابنه يزيد، توفي ٣٤هـ، وقيل ٣٦هـ رضي الله عنه. (ابن حجر العسقلاني: الإصابة ٢/١٧٨ ـ ١٨٠).

(٣) سورة الفتح: آية ٢٧.

(٤) سورة التوبة: آية ٣٣؛ وسورة الصف: آية ٩.

(٥) سورة الفتح: آية ١٦. ﴿قُل لِّلْمُخَلَّفِينَ مِنَ الْأَعْرَابِ سَتُدْعَوْنَ إِلَى قَوْمٍ أُولِي بَأْسٍ شَدِيدٍ تُقَاتِلُونَهُمْ أَوْ يُسْلِمُونَ...﴾.

(٦) (أ): لم نخبرهم.

(٧) ساقطة من (ب).

بني حنيفة[1]. قال خالد بن الوليد[2]: ما اضطربت نارُ الحرب بيننا و(بين بني حنيفة)[3] استبَيّنا أنهم أولوا البأس المنعوتون في كتاب الله تعالى[4]. / ثم إن أبا بكر رضي الله عنه أجبر[5] المنافقين إلى قتالهم قسراً. وقال بعض المفسرين[6]: أراد بذلك دعاء عمر (رضي الله عنه)[7] لإبائهم قتال فارس. [٧١/أ]

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿فَتَمَنُّوا الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ، وَلَنْ يَتَمَنَّوْنَهُ أَبَداً بِمَا قَدَّمَتْ أيديهم﴾[8] الآية. فأخبر الله تعالى أنهم لا يتمنون

---

(١) بنو حنيفة: وهم قوم مسيلمة الكذاب. وحنيفة أبو حيّ من العرب، وهو حنيفة بن لجيم. وهذه القبيلة تتفرع إلى بطون كثيرة، وكانت تقطن اليمامة، ثم تفرقت في كثير من البلدان وقدم وفد بني حنيفة على رسول الله ﷺ سنة ٩هـ. وفيهم مسيلمة الكذاب، وكانت هذه القبيلة من أشد العرب شوكة في حروب الردة. (كحالة: معجم قبائل العرب ٣١٢/٢).

(٢) هو خالد بن الوليد بن المغيرة المخزومي القرشي، الصحابي الجليل، سيف من سيوف الله، كان من أشراف قريش في الجاهلية، أسلم قبل فتح مكة، وشهده وما بعده من الغزوات، ولاّهُ أبو بكر الصديق قتالَ أهل الردة، فأبلى في قتالهم بلاء عظيماً، ثم ولاّه حربَ فارس والروم، وافتتح دمشق والحيرة، واستخلفه أبو بكر على الشام، ثم عزله عمر رضي الله عنهم أجمعين. توفي بالمدينة، وقيل: بحمص سنة ٢١هـ. (الإصابة ٤١٣/١؛ الاستيعاب ٤٠٥/١ ـ ٤٠٩).

(٣) (أ): بين حنيفة، (ب): بني حنيفة.

(٤) وقال رافع بن خديج: «واللّهِ لقد كنا نقرأ هذه الآية فيما مضى فلا نعلم من هم، حتى دعانا أبو بكر إلى قتال بني حنيفة، فعلمنا أنهم هم». (الجامع لأحكام القرآن ٢٧٢/١٦).

(٥) (أ): جر.

(٦) وهم ابن عباس، وعطاء بن أبي رباح، ومجاهد، وابن أبي ليلى، وعطاء الخراساني، قالوا: هم فارس. (الجامع لأحكام القرآن ٢٧٢/١٦).

(٧) زيادة في (ب).

(٨) في النسختين: إليهم. سورة البقرة: الآيتان ٩٤ ـ ٩٥.

الموت، وصدق خبره تعالى، فلم يحس[1] أحد منهم في زمن رسول الله ﷺ أن يتمنى الموت، ولو أظهر واحد منهم تَمَنّياً لَكان ذلك سبباً منه إلى التكذيب، وردًّا لوجه الإعجاز، وهذا إنما كان مختصاً بزمان الرسول ﷺ دون غيرهم من اليهود غير زمانه[2].

وقد أجمع المفسرون على أن المراد بقوله ﴿بِمَا قَدَّمَتْ أَيدِيهِمْ﴾[3] من تغيير نعت الرسول ﷺ في التوراة، وهو المعني بقوله تعالى: ﴿فَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْسِبُونَ﴾[4] الآية.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿لَنْ تَخْرُجُوا مَعِيَ أَبَداً وَلَنْ تُقَاتِلُوا مَعِيَ عَدُوًّا﴾[5] الآية، فصدق ذلك وتحقق.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَعَدَكُمُ اللَّهُ مَغَانِمَ كَثِيرَةً﴾[6]، فصدق الوعد.

---

(١) (أ): فلم يحسن.

(٢) قال أبو محمد الأصيلي: «من أعجب أمرهم أنه لا يوجد منهم جماعة ولا واحد من يوم أَمَرَ الله بذلك بِنَبِيِّه يُقدِم عليه، ولا يجيب إليه. وهذا موجود مشاهدٌ لِمَنْ أراد أن يمتحنه منهم». (الشفا ١/٥٢٧).

(٣) في النسختين: إليهم.

(٤) سورة البقرة: آية ٧٩؛ انظر: الكشاف ١/٢٩١ ـ ٢٩٢.

(٥) سورة التوبة: آية ٨٣. نزلت هذه الآية الكريمة في المنافقين الذين تخلفوا عن صحابة رسول الله في غزوة تبوك، «يوم العسرة»، فعاقبهم الله تعالى بألا يصحبهم في الغزوات أبداً. (الجامع لأحكام القرآن ٨/٢١٧؛ تفسير القرآن العظيم ٢/٣٧٨).

(٦) سورة الفتح: آية ٢٠. نزلت سورة الفتح بين مكة والمدينة في شأن الحديبية من أولها إلى آخرها. إن الله عز وجل وعد أهل الحديبية فتح خيبر ومغانمها وهم في طريق المدينة، فتحقق الوعد يوم فتح خيبر، أي بعد شهرين من الحديبية. (الجامع لأحكام القرآن ١٦/٢٥٩، ٢٧٨؛ تفسير القرآن العظيم ٤/١٨٣، ١٩١).

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿[1] فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدآءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ، فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا﴾[2] فكان كما أخبر.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿سَيُهْزَمُ الْجَمْعُ وَيُوَلُّونَ الدُّبُرَ﴾[3] الآية، فتحقق ذلك كما أنبأت الآية عنه.

وأما إخباره عن قصص الأولين:

فظاهر واضح، فإنه ﷺ كان أمّياً من أمة أمية[4]، لم يَقرأ الكتب، ولم يتعاط ذلك، ولم يُعرَف له مخالطة لأهل كتاب، ولو عُرِف بذلك لذكره المنكرون لنبوته، والجاحدون[5] لرسالته (صلى الله عليه وسلم)[6]، وليسوا ذلك على اتباعه وأشياعه، ولم يرد عنهم أنهم ذكروا

---

(١) جاءت في أول الآية لفظة (قل) في النسختين، ولعل اشتبهت على الناسخين آية سورة يونس ٣٨.

(٢) سورة البقرة، الآيتان ٢٣ ــ ٢٤.

(٣) سورة القمر، آية ٤٥. روى البخاري عن عائشة أم المؤمنين فقالت: نزل على محمد ﷺ بمكة وإني لجارية ألعب ﴿بَلِ السَّاعَةُ مَوْعِدُهُمْ والسَّاعَةُ أَدْهَى وَأَمَرُّ﴾ (القمر: ٤٦).
وروى ابن أبي حاتم عن عكرمة قال: لما نزلت ﴿سَيُهْزَمُ الْجَمْعُ وَيُوَلُّونَ الدُّبُرَ﴾، قَالَ عمر: أيُّ جمعٍ يهزم، أي جمع يَغلِب؟ قال عمر: فلما كان يوم بدر رأيتُ رسول الله ﷺ يثب في الدرع وهو يقول: «سَيُهْزَمُ الْجَمْعُ وَيُوَلُّونَ الدُّبُرَ» فعرفتُ تأويلها يومئذ. (تفسير القرآن العظيم ٤/٢٦٦).

(٤) أخرج الإمام البخاري (٢/٢٣٠) في الصوم، باب قول النبي ﷺ: «لا نكتب ولا نحسُب»، عن ابن عمر رضي الله عنهما عن النبي ﷺ أنه قال: إنَّا أمةٌ أميّة لا نكتُب ولا نحسُب...».

(٥) (ب): الجاهدون، وهو تحريف.

(٦) زيادة في (ب).

إلا أمر سَلمان[1] الذي أشار إليه الحق تعالى في قوله تعالى: ﴿لِسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ﴾[2]، ولم يُسلِم سلمانُ في أول الزمان إلا بعد نزول قصص أكثر الأنبياء، ولم يكن سَلمان من العلماء بالكتب المنزلة، ولا يخفى ذلك على من أنصف نفسه.

ولا خفاء في أن من أخبر عن / الغيوب في غابر الزمان ومستقبله [٧١/ب] لا يكون ذلك في مستقر العادة من مُدَّعٍ كاذب، بل من صادق في إخباره، وهذا ما لا سبيل إلى إنكاره إلا من جاحد أو معاند.

فإن قيل: فقد ذكرتم مذاهبَ[3] مختلفةً في وجه الإعجاز، ولو كان القرآن معجزاً لَمَا اختلفتم في جهة إعجازه[4].

قلنا: الاختلاف لا يدل على إبطال حق، ولا تحقيق باطل، ولا يمتنع وقوعه في مواقع النظر من العلوم النظرية، وإنما يُنْكَر الخلافُ في مواقع الضرورة من العلوم الضرورية[5].

---

(١) سلمان الفارسي: أبو عبدالله، يقال له: سلمان ابن الإسلام، وسلمان الخير، أصله من رامهرمز، وقيل: من أصبهان. وكان قد سمع بأن النبي ﷺ سيبعث، فخرج في طلب ذلك، فأسر، وبيع بالمدينة. وروى من وجوه أن رسول الله اشتراه على العتق، فمن الله عليه بالإسلام. وقد آخى رسول الله بينه وبين أبي الدرداء، شهد الخندق، وأشار بحفره، وشهد بقية المشاهد وفتوح العراق، وولي المدائن، توفي سنة ٣٦هـ، وقيل: ٣٥هـ رضي الله تعالى عنه. (الإصابة: ٢/٦٢ ـ ٦٣؛ الاستيعاب ٢/٥٦ ـ ٦١).

(٢) سورة النحل: آية ١٠٣.

(٣) في النسختين: مذاهباً.

(٤) انظر هذه الشبهة وردها: الباقلاني: إعجاز القرآن، ص ٢٩٤ ـ ٢٩٥؛ أبو الحسن أحمد بن الحسين الزيدي: إثبات نبوة النبي، ص ٨٦ ـ ٨٨؛ الآمدي: غاية المرام، ص ٣٤٦ ـ ٣٤٧، ٣٥١ ـ ٣٥٢.

(٥) قال الباقلاني: في إعجاز القرآن، ص ٢٩٤: «قد يثبت الشيء دليلاً، وإن اختلفوا في وجه دلالة البرهان، كما قد يختلفون في الاستدلال على حدوث العالم من الحركة والسكون، والاجتماع والافتراق».

ثم إذا أجمعنا على أن القرآن معجزة، واتفقنا على ذلك لعجز، أيخلو كلهم عن المعارضة؟ وهذا معلوم بوجه واحد، لا مجال لتقدير الاختلاف فيه، ولا خلاف في تحقيق العجز، وثبوت النبوة والرسالة بذلك. وإذا ثبت هذا فالاختلاف في الوجه الذي عجزوا لأجله عن المعارضة ـ وهو اختلاف في تفصيل ما ثبت بالجملة ـ فلم يكن ذلك إذن قادحاً فيما ثبت.

ثم نقول لا يمتنع في حكم النظر أن يَقرُب نظر الناظر من الضرورة، فيفضي[1] به إلى العلم، فيظن أنه مضطر[2] غير ناظر لقرب نظره من الضرورة، ولا يكون ظنه أنه غير ناظر قادِحاً في صحة علمه، وهذا لِما قد قدمنا من أن وقوع الاختلاف في مواقع النظر لا يُنكَر في العلوم النظرية، وإنما يُنكَر ذلك في العلوم الضرورية.

ومن إعجاز القرآن أنه لا تنقضي عجائبه ولا تفنى غرائبه، مع كثرة بحث العلماء في كل دهر، وشدة فحصهم عنها في كل عصر ومصر، فالعلماء كلهم يغترفون من بحره، كل على قَدْرِ علمه وقدره، لا على قدر القرآن، فالقرآن هو البحر المحيط، ترده البقة والفيل، فالفيل[3] يأخذ على قدره، والبقة على قدرها، ﴿أَنْزَلَ مِنَ السَّمَآءِ مَآءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا﴾[4]، لا بقدر الماء النازل، (فالأودية هي القلوب، والماء النازل هو القرآن)[5]، فكل قلب يأخذ من القرآن على قدره، لا على قدر

---

(١) (ب): فيقتضي.

(٢) (ب): مضطرب.

(٣) (ب): والفيل.

(٤) سورة الرعد: آية ١٧.

(٥) ما بين القوسين ساقط من (ب).

القرآن، أما[1] قدر القرآن: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَاداً لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ / مَدَداً﴾[2]، ﴿وَلَوْ أَنَّ مَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ﴾[3] الآية. [٧٢/أ]

---

(١) (أ): ما.

(٢) سورة الكهف: آية ١٠٩.

(٣) سورة لقمان: آية ٢٧.

(معجزات رسول الله ﷺ الحسية)(١)

وأما ما ظهر على يده من المعجزات الخارقة للعادة فهي أكثر من أن تُحصَر، إلا أنّا نذكر منها طرفاً:

١ ـ **فمن معجزاته: انشقاق القمر**، وقد قدمنا ذكره(٢).

٢ ـ **ومن معجزاته: كلام الذئب**(٣)، روى أبو سعيد الخدري

---

(١) هذا العنوان ليس من النسختين.

(٢) انظر: [٥٦/ب] ـ [٥٧/أ] من هذا الكتاب. انظر المعجزات الحسية عامة: التمهيد، ص ١٣٤ ـ ١٣٦؛ أصول الدين للبغدادي، ص ١٨٢ ـ ١٨٣؛ أصول الدين للبزدوي، ص ٩٨؛ الإرشاد، ص ٣٥٣ ـ ٣٥٤؛ الاقتصاد، ص ١٣١؛ الشفا ٥٤٣/١ ـ ٦٩٢؛ الوفا ٤٢٢/١ ـ ٥١٠؛ شرح العقائد، ص ١٦٥ ـ ١٦٦؛ غاية المرام، ص ٣٤٥؛ شمائل الرسول لابن كثير، ص ١٣٨ ـ ٣٠٤.

(٣) أخرج الترمذي بعضه (٣٢٢/٣) في الفتن، باب ما جاء في كلام السباع، وقال: «حسن غريب، لا نعرفه إلا من حديث القاسم بن الفضل، وهو ثقة مأمون عند أهل الحديث وثقه يحيى القطان، وابن مهدي».
ورواه الإمام أحمد في المسند. (الفتح الرباني ٢٠٣/٢٠؛ و٤٨/٢٢).
وأخرجه البيهقي في دلائل النبوة ٤١/٦ ـ ٤٢ وصححه. انظر أيضاً: أبو نعيم: دلائل النبوة، ص ٣١٨ ـ ٣٢٠؛ الماوردي: أعلام النبوة، ص ١١٩؛ القاضي عياض: الشفا ٥٩٥/١ ـ ٥٩٦؛ الهيثمي: مجمع الزوائد ٢٩١/٨؛ ابن كثير: شمائل الرسول، ص ٢٧٣ ـ ٢٧٥؛ الذهبي: السيرة، ص ٢٤٥.

رضي الله عنه[1] قال: كان راع يرعى غنماً له بالحرة[2]، فوثب[3] ذئب إلى شاة، فاختطفها، فحال الراعي بين الذئب والشاة، فاسترجعها، فأقعى الذئب على ذَنَبه[4]، وقال للراعي: ألا تتقي اللَّهَ، تَحُول بين وبين رزق ساقه الله تعالى إليَّ، فقال الراعي: العجبُ من ذئب مُقْعٍ يكلمني بكلام الإنس، فقال له الذئب: ألا أحدِّثُك بأعجب من ذلك، هذا رسول الله ﷺ بين الحَرّتَيْن يحدث الناس بأنباء ما قد سيكون، فأخذ الراعي الشاة، وأتى بها المدينة، وزواها في زاوية من زوايا المسجد، ثم أتى النبيَ ﷺ وأخبره الخبر، فخرج النبي ﷺ إلى الناس وقال للراعي: قُمْ فَحدِّثْهم، فَحَدَّثهم، فقال النبي ﷺ[5]: صدق الراعي، إن من اقتراب الساعةِ كلامُ السباع.

٣ ـ ومنها: كلام الظبية[6]: روت أم

---

(١) أبو سعيد الخدري: سعد بن مالك بن سنان الأنصاري الخزرجي المدني، مشهور بكنيته، أول مَشاهده الخندقُ، وغزا مع رسول الله ﷺ اثنتي عشرة غزوة، وكان ممن حفظ عن رسول الله سُنناً كثيرة، وروى عنه علماً جماً، وكان من نجباء الأنصار، وعلمائهم وفضلائهم، توفي بالمدينة المنورة، ودفن بالبقيع سنة ٧٤هـ، رضي الله تعالى عنه. (تذكرة الحفاظ ١/٤٤؛ الإصابة ٢/٣٥؛ الاستيعاب ٢/٤٧).

(٢) الحَرَّة: هي أرض بظاهر المدينة بها حجارة سُود كثيرة. (النهاية لابن الأثير ١/٣٦٥؛ معجم البلدان ٢/٢٤٥).

(٣) (أ): فوشب، وهو تحريف.

(٤) أي ألصق إليتيْه بالأرض، ونصب ساقيْه، واعتمد على ذَنَبه.

(٥) (ب): عليه الصلاة والسلام.

(٦) رواه البيهقي في الدلائل ٦/٣٤ ـ ٣٥ عن زيد بن أرقم، وعن أبي سعيد الخدري. ورواه أبو نعيم في الدلائل (٣٢٠ ـ ٣٢١) عن زيد بن أرقم، وعن أنس بن مالك. وأورده الهيثمي في مجمع الزوائد ٨/٢٩٤ ـ ٢٩٥ عن أنس بن مالك، وعن أم سلمة وقال: رواه الطبراني.

=

سلمة[1] رضي الله عنها قالت: كان النبي صلى الله عليه وسلم يمشي في الصحراء، فناداه مُنادٍ: يا رسولَ الله، مرتين، فالتفت فلم يَرَ أحداً، ثم ناداه فالتفت فإذا هو بظبية موثقة فقالت: أُدْنُ مني يا رسول الله، فقال: ما[2] حاجتكِ؟ قالت: إن هذا الأعرابي صادني، ولي خِشْفان[3] في الجبل، فأطلِقْني حتى أَذهب فأرضعهما وأرجعَ، قال: أتفعلين ذلك؟

= وذكره ابن الجوزي في الوفا ١/٥٠٥ ــ ٥٠٦؛ والقاضي عياض في الشفا ١/٦٠٢ ــ ٦٠٣؛ والذهبي: في السيرة، ص ٢٤٤ ــ ٢٤٥؛ وابن كثير: في الشمائل، ص ٢٨١ ــ ٢٨٤ من حديث أس بن مالك؛ وأم سلمة، وأبي سعيد الخدري، وزيد بن أرقم، وقال: «قلت: وفي بعضه نكارة».

قال الحافظ ابن حجر في الفتح ٦/٥٩٢: «وأما تسليم الغزالة فلم نجد له إسناداً، لا من وجه قوي ولا من وجه ضعيف».

وقال الحافظ السخاوي في المقاصد الحسنة، ص ١٥٦: حديث تسليم الغزالة، اشتهر على الألسنة، وفي المدائح النبوية، وليس له ــ كما قاله ابن كثير ــ أصل، ومن نسبه إلى النبي فقد كذب، ولكن قد ورد الكلام (يعني: ورد تكليم الغزالة لرسول الله ﷺ، لا تسليمها) في الجملة في عدة أحاديث يتقوى بعضها ببعض، أوردها شيخنا (أي الحافظ ابن حجر) في المجلس الحادي والستين من «تخريج أحاديث المختصر (أي مختصر ابن الحاجب في الأصول)».

وقد فهم علي القاري من كلام ابن كثير أن هذا المعنى (تسليم الغزالة أو تكليمها) لا أصل له، ولذلك حكم بوضعه. انظر: المصنوع في معرفة الحديث الموضوع، ص ٨٠؛ وشرح الشفا ١/٦٣٩.

(١) أم سلمة: هند بنت أبي أمية بن المغيرة بن عبدالله بن عمرو بن مخزوم القرشية المخزومية، اشتهرت بكنيتها هاجرت مع زوجها أبي سلمة بن عبدالأسد بن المغيرة إلى الحبشة، ثم إلى المدينة المنورة. فمات عنها زوجها، فتزوجها النبي ﷺ، وشهدت الحديبية، وغزوة خيبر، وكانت من آخر أمهات المؤمنين موتاً، توفيت سنة ٦١هـ. (الإصابة ٤/٤٥٩ ــ ٤٦٠؛ الاستيعاب ٤/٤٥٤ ــ ٤٥٥).

(٢) زيادة ليست بالنسختين، اعتمدت فيها على الشفا ١/٦٠٣.

(٣) الخِشْفُ: ولد الغزال، يطلق على الذكر والأنثى، والجمع: خُشوف. (المصباح، ص ١٧٠).

قالت: إن لم أفعل فعذبني الله عذاب العَشَّار[1]، فأطلقها، فذهبت، فأرضعت خِشفَيْها[2]، ثم رجعت، فأوثقها رسول الله صلى الله عليه وسلم، فانتبه الأعرابي وكان نائماً فقال: يا رسول الله، ألك حاجة؟ قال: نعم، تُطلِق هذه، فأطلقها، فخرجت تعدو وهي تقول: أشهد أن لا إله إلا الله وأنك رسول الله.

٤ ـ **ومنها: تسبيح / الحصى في كفه (ﷺ)**[3]: عن أنس بن مالك[4] [٧٢/ب] قال: كنا عند رسول الله ﷺ فأخذ كفاً من حصى فسبح في يده حتى سمعنا التسبيح، ثم صبها في يد أبي بكر، ثم في يد عمر، ثم في يد عثمان فسبحن، ثم صبهن في أيدينا فما سبحت.

---

(١) العَشَّار: مَن يأخذ على السِّلَع مَكْساً. (المعجم الوسيط ٢/٦٠٨).

(٢) (أ): خشفها.

(٣) ما بين القوسين زيادة في (ب).

أخرجه البيهقي في الدلائل ٦/٦٤ عن أبي ذر.

وأخرجه أبو نعيم في الدلائل، ص ٣٦٩.

وأورده الهيثمي في مجمع الزوائد ٨/٢٩٩.

وذكره الماوردي في أعلام النبوة، ص ١٢٥؛ والقاضي عياض في الشفا ١/٥٨٨ ـ ٥٨٩ عن أبي ذر، وأنس، وابن الجوزي: في الوفا ١/٤٩٢ عن أبي ذر، والذهبي: في السيرة، ص ٢٤٦ عن أبي ذر؛ وابن كثير: في الشمائل، ص ٢٥٢ عن أبي ذر رضي الله عنه أيضاً.

قال الحافظ ابن حجر بعد أن ذكر حديث تسبيح الحصى في الفتح ٦/٥٩٢: «وأما تسبيح الحصى فليست له إلا هذه الطريق الواحدة مع ضعفها».

(٤) أنس بن مالك بن النضر الأنصاري النجاري المدني، خادم رسول الله ﷺ، وله صحبة طويلة، وحديث كثير، وملازمة للنبي ﷺ منذ هاجر إلى أن مات. ودعا له الرسول بالبركة في ماله وولده وعمره والمغفرة. فكان رضي الله عنه من أكثر الناس مالاً، ودفن لصلبه بضعة وعشرون ومائة من الأولاد، وكان له بستان يحمل في السنة مرتين، وعاش طويلاً. توفي بالبصرة سنة ٩٣هـ عن مائة سنة، رضي الله عنه. (تذكرة الحفاظ ١/٤٤ ـ ٤٥؛ الإصابة ١/٧١ ـ ٧٢؛ الاستيعاب ١/٧١ ـ ٧٣).

٥ ـ **ومنها: مجيء الشجرة**[١]: روى عبدالله بـن عمر رضي الله عنهما قال: كنا مع الرسول ﷺ في سفر، وأقبل أعرابـي، فلما دنا منه، قال الرسول ﷺ: أين تريد؟ فقال: إلى أهلي، قال: هل لك في خير؟ قال: ما هو؟ قال: تشهد أن لا إلـه إلا الله وحده لا شريك له وأن محمداً عبده ورسوله. قال: هل من شاهد على ما تقول؟ قال: أجل، هذه الشجرة، فدعا بها رسول الله ﷺ وهي في شاطىء الـوادي، فأقبلت تَخُدُّ[٢] الأرض خداً حتى قامت بين يديه، وشهدت له بالنبوة، وقالت: السلام عليك يا رسول الله، ثم رجعت إلى منبتها، فآمن الأعرابـي وأراد أن يسجد للنبـي ﷺ، قال له النبـي ﷺ: لا تفعل هذا، فإني لو أمرتُ أحداً أن يَسجُد لغير الله لأْمرتُ المرأةَ أن تَسجد لزوجها.

٦ ـ **ومنها: مجيء العِذق**[٣]: روى ابن عباس رضي الله عنهما

---

(١) أخرجه الدارمي: في مسنده (١/١٠) باب ما أكرم الله به نبيه من إيمان الشجر به والبهائم والجن.
وأورده الهيثمي في مجمع الزوائد (٨/٢٩٢) عن ابن عمر وقال: «رواه الدارقطني، ورجاله رجال الصحيح، ورواه أبو يعلى أيضاً والبزار». اهـ.
وأخرجه أبو نعيم، ص (٣٣٢)؛ والبيهقي (٦/١٤) في دلائلهما. وذكره القاضي عياض في الشفا (١/٥٧٣ ـ ٥٧٤)؛ وابن الجوزي في الوفا (١/٤٥٥ ـ ٤٥٦) كلاهما عن بريدة وابن عمر، والذهبـي: في السيرة، ص (٢٤٠) عن ابن عمر فقال: «غريب جداً، وإسناده جيد»؛ وابن كثير: في الشمائل، ص (٢٣٨) عن ابن عمر أيضاً، وقال: «وهذا إسناد جيد، ولم يخرجوه، ولا رواه الإمام أحمد، والله أعلم».

(٢) في النسختين: تحد، بالحاء المهملة، والتصحيح من المصادر المذكورة أعلاه. ومعناه: تَشُقّ الأرض وتَحفِرها.

(٣) أخرجه الترمذي (٥/٢٥٤) في المناقب، باب ٢٨، وقال: «هذا حديث حسن غريب صحيح».
وأحمد في المسند. (الفتح الرباني ٢٢/٤٧) ولم يذكر إسلام الأعرابـي.
=

قال: جاء أعرابـي إلى النبـي ﷺ فقال: بم أعرف أنك رسول الله؟ قال: أرأيتَ إن دعوتُ هذا العِذْقَ[1] من هذه النخلة أتشهد أني رسول الله؟ قال: نعم، فدعا العذق، فجعل ينزل من النخلة حتى سقط في الأرض، وجعل يَنْقُز[2] في الأرض حتى أتى النبـي ﷺ، ثم قال له: ارجع، فرجع حتى عاد إلى مكانه، فقال الأعرابـي: أشهد أنك رسول الله.

٧ ــ ومنها: دعاؤه[3] ﷺ النصارى[4] إلى المباهلة[5] به وبأهل

= والدارمي في السنن (١٣/١) باب ما أكرم الله به نبيه من إيمان الشجر به والبهائم والجن.
وأورده الهيثمي: في مجمع الزوائد (١٠/٩).
وأخرجه البيهقي: في الدلائل (١٥/٦).
والحاكم: في المستدرك (٦٢٠/٢) وقال: «هذا حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه».
وذكره القاضي عياض في الشفا (٨٠/١)؛ وابن الجوزي: في الوفا (٤٥٦/١)؛ وابن كثير في الشمائل، ص (٢٣٧)؛ والذهبـي: في السيرة، ص (٢٤٠) وقال: «ورواه البخاري في تاريخه عن محمد بن سعيد الأصبهاني».

(١) العِذْقُ: العرجون بما فيه من الشماريخ، والجمع أعذاق. والعَذْقُ بالفتح: النخلة نفسها.

(٢) في النسختين: ينفز، والتصحيح من المصادر المذكورة أعلاه، وينقُز: يَثِب صُعُداً.

(٣) أخرجه البخاري (٢١٦/٤) في فضائل أصحاب النبـي، باب مناقب أبـي عبيدة بن الجراح، و(١٢٠/٥) في المغازي، باب قصة أهل نجران، و(١٣٤/٨) في إجازة الخبر الواحد، في فاتحته، ومسلم (١٨٨٢/٤) في فضائل الصحابة، باب ومن فضائل أبـي عبيدة بن الجراح رضي الله عنه، والترمذي (٣١٦/٥) في المناقب، باب مناقب أبـي عبيدة.

(٤) وهم نصارى نجران: السيد والعاقب وابن الحارث رؤساؤهم، انظر قصتهم بالتفصيل: البيهقي: دلائل النبوة ٣٨٢/٥ ــ ٣٩٢؛ أبو نعيم: دلائل النبوة، ص ٢٩٧ ــ ٣٠٢؛ القاضي عياض: الشفا ٥٢٧/١ ــ ٥٢٨، القرطبـي: الجامع ١٠٤/٤؛ ابن كثير: تفسير القرآن العظيم ٣٦٨/١ ــ ٣٧٠؛ البداية والنهاية ٥٢/٥ ــ ٥٦.

(٥) المباهلة: الملاعنة، وأصل الابتهال: الاجتهاد في الدعاء باللعن وغيره، ومعنى قوله «نبتهل»: نتضرع بالدعاء، كما جاء عن ابن عباس.

بيته، الَّتِي دل عليها قوله تعالى: ﴿قُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَآءَنَا وَأَبْنَآءَكُمْ وَنِسَآءَنَا وَنِسَآءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لَعْنَةَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ﴾[1] الآية، فلما أتى النبيُّ ﷺ بالحسن والحسين[2]، وفاطمة وعليّ، ودعا النصارى إلى المباهلة، أحجم النصارى عن المباهلة، ونكصوا / على [٧٢/أ] أعقابهم، وقالوا: إنا نرى وجوهاً لو أقسمَتْ على الله أن يُزيل الجبال عن أماكنها لأزالها، فقبلوا الجزية، وانصرفوا، فقال ﷺ: والذي نفسي بيده لو باهلوني لاضطرم الوادي عليهم ناراً، ولم يبق على الأرض نصراني إلى يوم القيامة.

٨ ــ **ومنها: نبع الماء من بين أصابعه**: روى أنس بن مالك[3]

---

(١) سورة آل عمران: آية ٦١.

(٢) الحسن والحسين: أبو محمد الحسن بن علي بن أبي طالب، وأبو عبدالله الحسين بن علي بن أبي طالب، سبطا رسول الله، ابنا ابنته فاطمة الزهراء، وريحانتاه، وسيدا شباب أهل الجنة، مات الحسن مسموماً في سنة ٤٩هـ، ومات الحسين شهيداً في كربلاء سنة ٦١هـ رضي الله عنهم. (الإصابة ١/٣٢٨ ــ ٣٣٣؛ الاستيعاب ١/٣٦٩ ــ ٣٨٣).

(٣) أخرجه البخاري (٤/١٧٠) في المناقب، باب علامات النبوة في الإسلام.
والإمام أحمد في المسند (الفتح الرباني ٢٢/٥٣).
والبيهقي في الدلائل ٤/١٢٣.
وذكره الحافظ ابن كثير: في الشمائل، ص ١٧٦.
وفي الباب أحاديث أخرى أخرجها الشيخان، انظر: فتح الباري ٦/٥٨٠ ــ ٥٨١؛ وذكرها ابن كثير: في الشمائل، ص ١٧٦ ــ ١٩٠؛ والقاضي عياض: في الشفا ١/٥٥٠ ــ ٥٦٠؛ وابن الجوزي: في الوفا ١/٤٤٦ ــ ٤٤٩؛ والبيهقي في الدلائل ٤/١٢١ ــ ١٢٨؛ وأبو نعيم: في الدلائل، ص ٣٤٥؛ والذهبي: في السيرة، ص ٢٣٩ ــ ٢٤٠.
قال الإمام القرطبي: «قضية نبع الماء من بين أصابعه ﷺ تكررت منه في عدة مواطن في مشاهد عظيمة، ووردت من طرق كثيرة يفيد مجموعها العلم القطعي المستفاد من التواتر =

رضي الله عنه قال: خرج النبـي ﷺ يوماً إلى قباء، فَأُتِيَ النبـيُّ (صلى الله عليه وسلم)(١) من بعض البيوت بقدحٍ فيه ماء قليل، فـأدخل النبـي ﷺ يده فيه فضاق عنها، فأدخل أصابعه الأربعة فلم يستطع أن يُدخِل إبهامه وقال للقوم: هلمّوا إلى الشراب، قال أنس: ورأيت الماء ينبع من بين أصابعه ﷺ، ولم يزل القوم يَرِدون حتى رَوَوْا، وسئل أنس عن الواردين فقال: كانوا ما بين السبعين والثمانين.

٩ ـ **ومنها: جعل قليل الطعام كثيراً**: روى أنس بن مالك(٢)

= المعنوي.. ولم يسمع بمثل هذه المعجزة عن غير نبينا ﷺ حيث نبع الماء من بين عظمه، وعصبه ولحمه ودمه». اهـ. (الفتح لابن حجر ٦/٥٨٥).

قال الإمام المزني: «نبع الماء من بين أصابعه ﷺ أبلغ في المعجزة من نبع الماء من الحجر، حيث ضربه موسى بالعصا فتفجرت منه المياه، لأن خروج الماء من الحجارة معهود، بخلاف خروج الماء من بين اللحم والدم». اهـ. (فتح الباري ٦/٥٨٥؛ الفتح الرباني ٢٢/٥٥).

وقال القاضي عياض في الشفا ١/٥٥٠، ٥٥٤: «أما الأحاديث في هذا فكثيرة جداً، روى حديث نبع الماء من بين أصابعه ﷺ جماعة من الصحابة، منهم: أنس، وجابر، وابن مسعود». ثم قال بعد أن ذكر الأحاديث: «فهؤلاء قد رووا هذا وأشاعوه، ونسبوا حضور الجماء الغفير له، ولم ينكر أحد من الناس عليهم ما حدثوا به عنهم أنهم فعلوه، فصار كتصديق جميعهم له».

وجزم السيد الكتاني في (نظم المتناثر، ص ١٣٦) أن أحاديث «نبع الماء» بلغت التواتر المعنوي، كما جزم به القاضي عياض والقرطبـي من قبله.

(١) زيادة في (أ).

(٢) أخرج هذا الحديث البخاري (٤/١٧١) في المناقب، باب علامات النبوة في الإسلام، و(٦/١٩٧) في الأطعمة، باب من أكل حتى شبع.

ومسلم (٣/١٦١٢) في الأشربة، باب جواز استتباعه غيره إلى دار من يثق برضاه.

والترمذي (٥/٢٥٥) في المناقب، باب رقم ٣٠، وقال: حسن صحيح.

ومالك في الموطأ (٢/٩٢٧) في صفة النبـي ﷺ، باب جامع ما جاء في الطعام والشراب. =

قال: أتى أبو طلحة[1] إلى أم سليم[2] وقال لها: إني مررتُ على

= وأحمد في المسند (الفتح الرباني ٢٢/٥٨).

انظر الأحاديث الواردة في تكثير الطعام: أبو نعيم: دلائل النبوة، ص ٣٥٣ ـ ٣٦٨؛ القاضي عياض: الشفا ١/٥٦١ ـ ٥٧٢؛ ابن كثير: الشمائل، ص ١٩٨ ـ ٢١٤؛ ابن الجوزي: الوفا ١/٤٢٤.

قال عياض في الشفا ١/٥٧٢: «وقد اجتمع على معنى حديث هذا الفصل ـ أي تكثير الطعام ـ بضعة عشر من الصحابة، رواه عنهم أضعافهم من التابعين، ثم من لا يَنْعَدُّ من بعدهم، وأكثرها في قصص مشهورة ومجامع مشهورة، ولا يمكن التحدث عنها إلا بالحق، ولا يسكت الحاضرُ لها على ما أُنكِر منها».

وقد ذكر الحافظ ابن حجر روايات وطرق أحاديث تكثير الطعام في الفتح ٦/٥٨٨ ـ ٥٩٠.

وقال الحافظ ابن كثير في الشمائل ـ وهو جزء من تاريخه ـ ص ٢٠٦ بعد أن ذكر طرق الحديث المذكور: «فهذه طرق متواترة عن أنس بن مالك رضي الله عنه أنه شاهد ذلك، على ما فيه من اختلاف عنه في بعض حروفه. ولكن أصل القصة متواترة كما ترى، ولله الحمد والمنة». ثم ذكر أحاديث أخرى في الباب عن غير أنس، مثل جابر، وأبي هريرة، وأبي أيوب الأنصاري، وعمر بن الخطاب وغيرهم.

(١) أبو طلحة: زيد بن سهل بن الأسود بن حرام النجاري الأنصاري الخزرجي، أبو طلحة، ربيبُ أنس بن مالك، مشهور بكنيته، كان من فضلاء الصحابة، وهو زوج أم سليم، فأسلم فكان ذلك مهرَ زوجتِه أم سليم، شهد المشاهد كلها مع رسول الله ﷺ، مات غازياً في البحر، اختلف في سنة وفاته، قيل: سنة ٣٤هـ، وقيل: ٥٠هـ، أو ٥١هـ، رضي الله عنه. (ابن عبدالبر: الاستيعاب ١/٥٤٩ ـ ٥٥١؛ ابن حجر: الإصابة ١/٥٦٦ ـ ٥٦٧).

(٢) أم سليم: بنت ملحان بن خالد بن زيد بن حرام بن جندب الأنصارية، أم أنس بن مالك، خادم رسول الله ﷺ، اشتهرت بكنيتها، تزوّجت مالك بن النضر في الجاهلية، فولدت له أنساً، وأسلمت مع السابقين إلى الإسلام من الأنصار، فغضب مالك، وخرج إلى الشام وهلك بها، فتزوجت بعده أبا طلحة، فلما قدم النبي ﷺ إلى المدينة قَدّمتْ له ابنها أنساً لخدمته. (الإصابة ٤/٤٦١ ـ ٤٦٢؛ الاستيعاب ٤/٤٥٥ ـ ٤٥٦).

رسول الله ﷺ وهو يُقرِىء أصحاب الصفة سورة النساء، وقد ربط على بطنه حجراً من الجوع، فقالت: كان عندي شيء من شعير، فطحنتُه، وأتيتُها بشيء من حطب، فاتّخذَتْ منه أقراصاً، قال أبو طلحة: فقلت لها: أعندك أدَم؟ فقالت: كان عندي زِقٌّ فيه سمن، فلا أدْرى أَبَقِي فيه شيءٌ أم لا؟ فأتيتُ به فعصرتُه، قال أبو طلحة: إن عصر اثنين أبلغ من عصر واحدٍ، فعصرناه جميعاً، فخرج منه مثلُ التمرة من السمن، ثم استدعيتُ رسول الله ﷺ فقال للقوم: انطلقوا، وهم ثمانون رجلاً، قال: فلما دنوت من الدار سَمِعَتْ رسول الله ﷺ، وأخبرتُها بما جرى فقالت: فضحتَني، ثم دخل رسول الله ﷺ، وقدمنا إليه الأقراص، فقال: هل من أدم؟ قالت: يا رسول الله زِقٌّ، وقد عصرته أنا وأبو طلحة. فقال النبي ﷺ: فإن عصر الثلاثة أشد من عصر الاثنين، / فأتى النبي ﷺ [٧٣/ب] فيعصره معهما فخرج مثل تمرة، ومسح بها الأقراص، ودعا فيها بالبركة، ثم قال: أدع عشرة، فأدخلتُ عليه عشرة فأكلوا حتى تجشأوا شبعاً، وما زالوا يدخلون عشرة عشرة حتى شبعوا، ثم جلس رسول الله ﷺ وجلسنا معه، فأكلنا منه حتى فضل.

وفي رواية أخرى بهذه القضية أنها اتخذت قرصاً واحداً.

وقد ورد في هذا الضرب أحاديث كثيرة لا تحصى، وأكثرها في الصحاح(١).

---

(١) انظر الأحاديث الواردة في تكثير الطعام ــ إلى جانب المصادر المذكورة ــ: ابن الأثير: جامع الأصول ١١/٣٣٤ ــ ٣٦٤؛ البيهقي: دلائل النبوة ٦/٨٨ ــ ٩٢.

١٠ ـ ومن الأخبار عن الغيوب: ما روت عائشة[١] رضي الله عنها قالت: أقبلتْ فاطمة عليها السلام[٢] تمشي وكان مشيتها تُشبِه مشيةَ رسول الله ﷺ فقال: مرحباً بابنتي، فأجلسها عن يمينه، وأَسرَّ إليها حديثاً فبكتْ، ثم أسرّ إليها حديثاً فضَحِكَتْ، فقلتُ: ما رأيتُ كاليوم فرحاً أقربَ من حزن فسألتُها فقالت: ما كنت لأُفْشِي سِرَّ رسولِ الله ﷺ، فلما قُبِض ﷺ راجعتُها فقالت: قال رسول الله ﷺ أولاً: إن جبريل[٣] كان يعارضني بالقرآن في كل سنة مرة واحدة، وإنه عارضني العام مرتين، ولا أرى إلا أنه قد حضر أجلي، وأنكِ أول أهل بيتي لحاقاً بي، قالت: فبكيْتُ، ثم قال: يا ابنتاه! ألا تَرْضَينَ أن تكوني سيدةَ نساء هذه الأمة، أو نساء المؤمنين فَضَحِكْتُ.

فكانت أول أهل بيته لحاقاً به ﷺ.

وأخبر صلوات الله عليه أن زينب أول من يكون من أزواجه، فكان كما قال[٤].

---

(١) أخرجه البخاري (١٨٣/٤) في المناقب، باب علامات النبوة في الإسلام.
و (٢١٠/٤) في فضائل الصحابة، باب مناقب قرابة رسول الله ﷺ ومنقبة فاطمة عليها السلام.
و (١٤١/٧) في الاستئذان، باب من نَاجَى بين يدي الناس ولم يُخبِر بسر صاحبه فإذا مات أخبر به.
ومسلم (١٩٠٥/٤) في فضائل الصحابة، باب فضائل فاطمة.
وأحمد في المسند. (الفتح الرباني ٩٢/٢٢).
والبيهقي: في الدلائل ١٦٥/٧.
(٢) (ب): رضي الله عنها.
(٣) (ب) جبرائيل، وهكذا تكرر.
(٤) أخرج الإمام مسلم (١٩٠٧/٤) في فضائل الصحابة، باب من فضائل زينب أم المؤمنين رضي الله عنها، عن عائشة أم المؤمنين قالت: قال رسول الله ﷺ: أسرعكن لحوقاً بي =

١١ ــ ومن معجزاته: شاة أم معبد(١).

= أطولكن يداً، قالت: فكن يتطاولن أيهن أطول يداً، قالت: فكانت زينب أطولنا يداً لأنها كانت تعمل بيدها وتتصدق». انظر أيضاً: ابن حجر: فتح الباري ٣/٢٨٦ ــ ٢٨٨؛ البيهقي: الدلائل ٦/٣٧٤؛ البنا: الفتح الرباني ٢٢/١٣٤ ــ ١٣٦.

(١) حديث أم معبد: رواه الطبراني، والحاكم في المستدرك ٣/٩ ــ ١٠، وقال: «هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه» واستدل على صحته عدة أمور.

وقال الذهبي: «ما في هذه الطرق شيء على شرط الصحيح».

كما أخرجه البيهقي في الدلائل ١/٢٧٦ ــ ٢٧٩.

وأبو نعيم: في الدلائل، ص ٢٨٢ ــ ٢٨٣.

انظر القصة: ابن هشام: السيرة ٢/١٠٠؛ ابن عبدالبر: الاستيعاب ٤/٤٩٥ ــ ٤٩٨؛ الذهبي: السيرة، ص ٣٠٧ ــ ٣١٠؛ ابن كثير: البداية والنهاية ٣/١٩٠ ــ ١٩٦، ٦/٢٩ ــ ٣١؛ ابن حجر: الإصابة ٤/٤٩٧ ــ ٤٩٨؛ ابن الجوزي: الوفا ١/٣٨٢ ــ ٣٨٨؛ القاضي عياض: الشفا ١/٦٤٣.

أم معبد: هي عاتكة بنت خالد بن منقذ الخزاعية التي نزل عليها النبي ﷺ لما هاجر، مشهورة بكنيتها، وهي صحابية، وكان منزلها بقُدَيْدٍ، ومن حديثها أن رسول الله ﷺ حين مر بها طلب لبنــاً ولحمـاً يشترونه، وكان القوم مُرْمِلِين مُسْنِتِين، فلم يجدوا عندها شيئاً، فنظر إلى شاة في كِسْرِ الخيمة خلّفها الجَهْدُ عن الغنم، فسألها: هل بها من لبن؟ فقالت: هي أَجْهَد من ذلك، قال أتأذنين أن أحلبها؟ قالت: نعم بأبي وأمي إن رأيتَ بها حلباً فاحلبها، فدعا بها فمسح بيده ضرعها وسمى الله ودعا لها في شاتها فتفاجت ودرت واجترّت، ودعا بإناء يربض الرهط فحلب ثجا حتى علاه البهاء، ثم سقاها حتى رويت، ثم سقى أصحابه حتى رَوَوْا، ثم شرب آخرهم، ثم حلب ثانياً بعد بدء حتى ملأ الإناء، ثم غادر عندها وبايعها وارتحلوا عنها، فقلما لبثت حتى جاء زوجها أبو معبد يسوق أعنزاً عِجَافاً يَتَساوَكْن هُزالاً مُخّهن قليل، فلما رأى أبو معبد اللبن عجب وقال: من أين لك هذا يا أم معبد، والشاء عازب حِيَال، ولا حَلُوب في البيت؟ قالت: لا والله إلا أنه مرّ بنا رجل مبارك من حاله كذا وكذا، قال: صفيه: فوصفَتْه له. (الذهبي: السيرة، ص ٣٠٧؛ البيهقي: الدلائل ١/٢٧٨).

١٢ ـ ومنها: حنين الجِذْعِ [١].

---

(١) أخرج البخاري (١٧٣/٤) في المناقب، باب علامات النبوة في الإسلام، عن جابر رضي الله عنه: «أن النبي ﷺ كان يقوم يوم الجمعة إلى شجرة أو نخلة، فقالت امرأة من الأنصار ـ أو رجل ـ: يا رسول الله ألا نجعل لك منبراً؟ قال: إن شئتم. فجعلوا له منبراً. فلما كان يوم الجمعة دفع إلى المنبر، فصاحت النخلة صياح الصبـي، ثم نزل النبـي ﷺ فضمّه إليه، يئن أنين الصبـي الذي يُسَكَّن، قال كانت تبكي على ما كانت تسمع من الذكر عندها».

انظر الأحاديث الواردة في حنين الجذع: ابن الأثير: جامع الأصول ٣٣٢/١١ ـ ٣٣٤؛ الإمام أحمد: المسند. (الفتح الرباني ٤٨/٢٢ ـ ٥٠)؛ البيهقي: الدلائل ٦٦/٦ ـ ٦٨؛ ابن كثير: الشمائل، ص ٢٣٩ ـ ٢٥١؛ الذهبـي: السيرة، ص ٢٤٧ ـ ٢٤٨.

قال القاضي في الشفا ٥٨١/١: «وهو ـ أي حنين الجذع ـ في نفسه مشهور منتشر، والخبر به متواتر، قد خرجه أهل الصحيح، ورواه من الصحابة بضعة عشر منهم: أبـي بن كعب، وجابر بن عبدالله، وأنس بن مالك، وعبدالله بن عمر، وعبدالله بن عباس، وسهل بن سعـد، وأبو سعيـد الخدري، وبريدة، وأم سلمـة، والمطلب بن أبـي وداعة كلهم يحدث بمعنى هذا الحديث». اهـ.

وقال ابن حجر في الفتح ٥٩٢/٦: «فإن حنين الجذع وانشقاق القمر نقل كل منهما نقلاً مستفيضاً يفيد القطع عند من يطلع على طرق ذلك من أئمة الحديث دون غيرهم ممن لا ممارسة له في ذلك». اهـ.

وقد ذكر ابن كثير روايات وطرق أحاديث حنين الجذع، فأظهر كثرة رواتها من الصحابة ومن بعدهم وقال: «وقد ورد من حديث جماعة من الصحابة بطرق متعددة تفيد القطع عند أئمة هذا الشأن، وفرسان هذا الميدان». ثم أكد كلامه مرة أخرى فقال: «فهذه الطرق من هذه الوجوه تفيد القطع بوقوع ذلك عند أئمة هذا الفن، وكذا من تأملها وأنعم فيها النظر والتأمل، مع معرفته بأحوال الرجال». (انظر: الشمائل، ص ٢٣٩ ـ ٢٥١).

وقد عده أيضاً الإمام السيوطي في «الأزهار المتناثرة» والعلامة جعفر الكتاني في «نظم المتناثر» من الأحاديث المتواترة. (نظم المتناثر، ص ١٣٤).

قلت: ولا خفاء في أن أحاديث حنين الجذع بلغت مبلغ التواتر المعنوي الذي يفيد العلم القطعي.

١٣ ـ ومنها: كلام الذراع المسمومة(١).

١٤ ـ ومنها: الإخبار بقتل علي عليه السلام(٢).

(١) حديث الشاة المسمومة أخرجه البخاري (١٤١/٣ في الهبة، باب قبول الهدية من المشركين، عن أنس رضي الله عنه «أن يهودية أتت النبي ﷺ بشاة مسمومة فأكل منها، فقيل: ألا نقتلها، قال: لا، فما زلت أعرفها في لهوات رسول الله ﷺ».
وأخرجه أيضاً مسلم (١٧٢١/٤) في السلام، باب السم.
وأبو داود (٦٤٧/٤) في الديات، باب فيمن سقى رجلاً سماً أو أطعمه فمات أيقاد منه؟
وأحمد في المسند. (الفتح الرباني ١٢٣/٢١).
والبيهقي في الدلائل ٢٥٩/٤.
وأما كلام الذراع أخرجه أبو داود (٦٤٨/٤) في الكتاب، والباب المذكورين، عن ابن شهاب قال: كان جابر بن عبدالله رضي الله عنهما يحدث «أن يهودية من أهل خيبر سَمَّت شاةً مصلية، ثم أهدتْها لرسول الله ﷺ، فأخذ رسول الله ﷺ الذراع، فأكل منها، وأكل رهط من أصحابه معه، ثم قال لهم رسول الله ﷺ: ارفعوا أيديكم. وأرسل رسول الله ﷺ إلى اليهودية، فدعاها، فقال لها: أَسَمَمْتِ هذه الشاةَ. قالت اليهودية: من أخبرك؟ قال: أخبرتْني هذه في يدي ـ للذراع ـ، قالت: نعم، . . .».
انظر القصة: ابن هشام: السيرة ٣٨٩/٣ ـ ٣٩٠؛ ابن كثير: البداية والنهاية ٢٠٨/٤ ـ ٢١٢؛ ابن حجر: الفتح ٤٩٧/٧، ٢٤٥/١٠ ـ ٢٤٦؛ البيهقي: الدلائل ٢٥٦/٤ ـ ٢٦٤.
قال عياض في الشفا ٦١١/١ نقلاً عن القاضي أبي الفضل: «وقد خَرَّج حديثَ الشاة المسمومة أهلُ الصحيح، وخرّجه الأئمة، وهو حديث مشهور». اهـ.

(٢) (ب): رضي الله عنه. أخرج الإمام أحمد في المسند. (الفتح الرباني ١٦٢/٢٣) عن أبي فضالة الأنصاري قال: خرجتُ مع أبي عائداً لعلي بن أبي طالب رضي الله عنه من مرض أصابه ثقُل منه، قال: فقال له أبي: وما يقيمك بمنزلك هذا لو أصابك أجلُك لم يَلِكَ إلا أعرابُ جُهينة تَحمِل إلى المدينة، فإن أصابك أَجلُك وَلِتْك أصحابُك وصلّوا عليك، فقال علي: إن رسول الله ﷺ عَهِد إليّ أنْ لا أموت حتى أُؤَمَّرَ، ثم تُخضب هذه ـ لحيته ـ من دم هذه يعني: هامته، فقُتِل، وقتل أبو فضالة مع علي يوم صفين».
انظر الأحاديث الأخرى الواردة في ذلك: البيهقي: الدلائل ٤٣٨/٦ ـ ٤٤١؛ القاضي عياض: الشفا ٦٥٧/١؛ ابن كثير: الشمائل، ص ٤٢٢ ـ ٤٢٣؛ الهيثمي: مجمع الزوائد ١٣٦/٩ ـ ١٣٨.

١٥ ـ ومنها: ابتلاع الأرض قوائم فرس سراقة بن (مالك)[1] بن جُعْشُم[2].

١٦ ـ ومنها: تأمين الباب على دعائه[3].

---

(١) زيادة ليست بالنسختين.

(٢) سراقة بن مالك بن جعشم بن مالك الكِناني المُدْلجي، يكنى أبا سفيان، كان ينزل قُدَيْداً، روى البخاري قصته في إدراكه النبي ﷺ لَمّا هاجر إلى المدينة، ودعا النبي ـ ﷺ ـ عليه حتى ساخت رِجلا فرسِه، ثم إنه طلب منه ﷺ الخلاصَ، ولا يدل عليه، ففعل، فكتب له أماناً، أسلم يوم الفتح، وكان شاعراً، مات في خلافة عثمان سنة ٢٤هـ، رضي الله عنه. (الإصابة ٢/١٩؛ الاستيعاب ٢/١١٩ ـ ١٢١).
انظر قصته: البخاري (٤/١٨١) في المناقب، باب علامات النبوة في الإسلام، وذكر مفصلاً في (٤/٢٥٤ ـ ٢٥٧)، مناقب الأنصار، باب هجرة النبي ﷺ وأصحابه إلى المدينة،
وأحمد: المسند (الفتح الرباني ٢٠/٢٨٤ ـ ٢٨٨)؛ ابن هشام: السيرة ٢/١٠٢ ـ ١٠٤؛ البيهقي: الدلائل ٢/٤٨٤ ـ ٤٩٠؛ أبو نعيم: الدلائل، ص ٢٧٤ ـ ٢٧٧؛ القاضي عياض: الشفا ١/٦٨٦ ـ ٦٨٧؛ ابن كثير: البداية والنهاية ٢/١٨٣ ـ ١٩٠؛ الحاكم: المستدرك ٣/٦ ـ ٨.

(٣) أخرج أبو نعيم: (ص ٣٧٠ ـ ٣٧١)؛ والبيهقي (٦/٧١ ـ ٧٢) في دلائلهما عن أبي أُسيْد الساعِدِي البدري رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ للعباس: لا تَبْرَح أنتَ وبنوك غداً، فإنّ لي فيكم حاجةً، قال، فجمعهم العباس في بيت فأتاهم رسول الله ﷺ فقال: السلام عليكم كيف أصبحتم؟ قالوا: بخير نحمد الله، فكيف أصبحت بأبينا وأمنا أنت يا رسول الله؟ قال: أصبحتُ بخير أحمد الله، فقال: تقاربوا تقاربوا، فزحف بعضهم إلى بعض، قال، فلما أمكنوه اشتمل عليهم بمُلاءته، ثم قال ﷺ: «اللهم هذا العباسُ عمي، وهؤلاء أهل بيتي، فاستُرْهم من النار كستري إياهم بمُلاءتي «فأمَّنَتْ أسكُفَّة الباب وحوائط البيت، آمين آمين آمين ثلاثاً». وهذا الحديث روى طرفاً منه ابن ماجه (٢/١٢٢٢) في الأدب، باب الرجل يقال له كيف أصبحت، وأورده الهيثمي في مجمع الزوائد (٩/٢٧٠). وقال: «رواه الطبراني وإسناده حسن»، وذكره ابن كثير في الشمائل، ص ٢٥٤ ـ ٢٥٥؛ والقاضي عياض: في الشفا ١/٥٩٠؛ وابن الجوزي: في الوفا ١/٥٠٤.

١٧ ــ **ومنها**: دعواته السريعة الإجابة(١).

١٨ ــ **ومنها**: إخباره عن الاحتواء على ممالك الأكاسرة وتمزق ملكهم(٢).

١٩ ــ **ومنها**: إخباره عن فتوح البلاد، ومبلغ مملكة أمَّتِه في قوله ﷺ: «زُوِيْت لي / الأرضُ، فأُرِيتُ مشارقَها ومغاربَها، وسيبلغ ملكُ [٧٤/أ] أمتي ما زُوِي لي منها»(٣).

---

(١) انظر الأحاديث المختلفة الواردة في إجابة دعواته: ابن الأثير: جامع الأصول ٣٦٥/١١ ــ ٣٧٦؛ أبو نعيم: الدلائل، ص ٣٨٢ ــ ٤٠٢؛ البيهقي: الدلائل ٨٤/٦ ــ ٢٦٥؛ القاضي عياض: الشفا ٦٢٥/١ ــ ٦٣٦؛ ابن الجوزي: الوفا ٥١٧/١ ــ ٥٢٢؛ ابن كثير: الشمائل، ص ٣٠٤ ــ ٣٢٨.

(٢) جاء في الصحيحين عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: إذا هلك كسرى فلا كسرى بعده، وإذا هلك قَيْصر فلا قيصر بعده والذي نفسي بيده: لتُنْفَقَنَّ كنوزُهما في سبيل الله». أخرجه البخاري (١٨٢/٤) في المناقب، باب علامات النبوة في الإسلام، و(٥٠/٤) في فرض الخمس، باب قول النبي ﷺ: أحلت لكم الغنائم، و(٢١٨/٧) في الإيمان والنذر، باب كيف كانت يمين النبي؛ ومسلم (٢٢٣٧/٤) في الفتن، باب لا تقوم الساعة حتى يمر الرجل بقبر الرجل فيتمنى أن يكون مكان الميت من البلاء،

والترمذي (٣٣٧/٣) في الفتن، باب ما جاء «إذا ذهب كسرى فلا كسرى بعده» وقال: هذا حديث حسن صحيح».

انظر أيضاً: أبو نعيم: الدلائل، ص ٤٧٤ ــ ٤٧٧؛ ابن الجوزي: الوفا ٤٦٧/١؛ عياض: الشفا ٦٥٣/١؛ ابن كثير: الشمائل، ص ٣٦٢.

(٣) جزء من الحديث الذي أخرجه مسلم (٢٢١٥/٤) في الفتن، باب هلاك هذه الأمة بعضهم ببعض.

والترمذي (٣١٩/٣) في الفتن، سؤال النبي ﷺ في أمته، وقال: هذا حديث حسن صحيح.

وأبو داود (٤٥٠/٤) في الفتن، باب ذكر الفتن ودلائلها.

وذكره القاضي في الشفا ٦٥٤/١؛ وابن كثير: في الشمائل، ص ٣٥٢؛ والذهبي: في السيرة، ص ٣٧٥.

٢٠ ـ ومنها: إخباره عن تتابع الفتن[1]، وافتراقِ أمته[2]، ورفعِ الأمانة[3]

---

(١) انظر الأحاديث الواردة في الفتن: ابن الأثير: جامع الأصول ١٠/١ ـ ١٠٢، ٣٧٥ ـ ٤١٩؛ وكتاب الفتن من كتب الأحاديث.

(٢) أخرج أبو داود في السنن (٥/٥ ـ ٧) في السنّة، باب شرح السنّة، عن أبـي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: افترقت اليهود على إحدى ـ أو ثنتين ـ وسبعين فرقة، وتفرقت النصارى على إحدى ـ أو اثنتين ـ وسبعين فرقة، وتفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة».
وأخرجه أيضاً الترمذي (١٣٤/٤) في الإيمان، باب ما جاء في افتراق هذه الأمة، وقال: حديث أبـي هريرة حديث حسن صحيح.
وابن ماجه (١٣٢١/٢) في الفتن، باب افتراق الأمم.
انظر تحقيق الكوثري في أحاديث افتراق الأمة في مقدمة التبصير في الدين للإسفراييني، ص ٣ ـ ٥.

(٣) أخرج البخاري (١٨٨/٧) في الرقاق، باب رفع الأمانة، عن أبـي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: إذا ضُيِّعت الأمانة فانتظر الساعة، قال: كيف إضاعتها يا رسول الله؟ قال: إذا أُسنِد الأمر إلى غير أهله فانتظر الساعة».
وأخرج أيضاً (٩٣/٨) في الفتن، باب إذا بقِيَ في حثالة من الناس، عن حذيفة بن اليمان، قال: حدثنا رسول الله ﷺ حديثين رأيتُ أحدَهما وأنا أنتظر الآخر: حدثنا أن الأمانة نزلت في جَذْرِ قلوب الرجال، ثم عَلِموا من القرآن، ثم علموا من السنّة، وحدّثنا عن رفعها قال: ينام الرجل النومة فتُقبضُ الأمانةُ من قلبه فيظلّ أثرُها مثل أثر الوَكْتِ، ثم ينام النومةَ فتُقْبض، فيبقى فيها أثرُها مثل أثر المَجْلِ، كجَمْرٍ دحرجته على رِجلك فَنَفِطَ فتراه مُنْتَبِراً وليس فيه شيء، ويصبحُ الناسُ يتبايعون فلا يكاد أحدٌ يؤدّي الأمانةَ، فيقال: إن في بني فلان رجلاً أميناً، ويقال للرجل: ما أعقله، وما أظرفه، وما أجلده، وما في قلبه مثقالُ حبةِ خردلٍ من إيمان، ولقد أتى عليَّ زمانٌ ولا أبالي أيكم بايعتُ، لئن كان مسلماً رَدَّه عليَّ الإسلامُ، وإن كان نصرانياً رده على ساعِيه، وأما اليوم فما كنتُ أُبايع إلا فلاناً وفُلاناً».
وأخرج هذا الحديث أيضاً مسلم (١٢٦/١) في الإيمان، باب رفع الأمانة والإيمان، والترمذي (٣٢١/٣) في الفتن، باب ما جاء في رفع الأمانة،
وابن ماجه (١٣٤٦/٢) في الفتن، باب ذهاب الأمانة.

وعودِ الإسلام غريباً كما بدأ غريباً[1]، إلى غير ذلك مما لا يحصى كثرة، ولو ذكرنا أكثر ما ذُكِر له من المعجزات الظاهرة، والآيات الباهرة لخرجت عن حد الادثار، ومُلِئَتْ بتفاصيلها الأسفار، ولكن طلوع الشمس يغني عن الإسفار.

فإن قيل: جملة ما ذكرتموه من هذه الأخبار أخبار آحاد، وأخبار الآحاد لا تفيد القطع!؟

قلنا: لنا في إثباتها وطريق التوصل إلى القطع مسلكان:

أحدهما: أنّا نقول: كل حديث روي لا نَقْطَع بثبوت منه إلا أنه ثبت بمجموع الأحاديث المنقولة اختصاصُ محمدٍ ﷺ في زمنه بخوارق العادات، وفنون الآيات[2]، كما ثبت جود

---

(١) حديث بدأ الإسلام غريباً: أخرجه مسلم (١/١٣٠) في الإيمان، باب بيان أن الإسلام بدأ غريباً،
والترمذي (٤/١٢٩) في الإيمان، باب ما جاء أن الاسلام بدأ غريباً وسيعود غريباً،
وقال: وفي الباب عن سعد، وابن عمر، وجابر، وأنس، وعبدالله بن عمرو. وهذا حديث حسن غريب صحيح من حديث ابن مسعود.
وابن ماجه (٢/١٣١٩) في الفتن، باب بدأ الإسلام غريباً.

(٢) قال ابن حجر: في الفتح ٦/٥٨٢: «ومجموعُ ذلك يفيد القطع بأنه ظهر على يده ﷺ من خوارق العادات شيء كثير، كما يقطع بوجود جود حاتم، وشجاعة علي، وإن كانت أفراد ذلك ظنية وردت مورد الآحاد، مع أن كثيراً من المعجزات النبوية قد اشتهر وانتشر، ورواه العدد الكثير والجمّ الغفير، وأفاد الكثير منه القطع عند أهل العلم بالآثار، والعناية بالسير والأخبار، وإن لم يَصِل عند غيرهم إلى هذه الرتبة لعدم عنايتهم بذلك». اهـ.
وقال ابن الجوزي: في الوفا ١/٥١٠ رَادّاً على هذه الشبهة: «قلنا: مجموع الوقائع يُورِث علماً ضرورياً، كشجاعة علي، وجود حاتم». اهـ.
وقال إمام الحرمين الجويني: في الإرشاد، ص ٣٥٣: «والمرضي عندنا: أن آحادَ هذه =

حاتم[1]، وشجاعة علي، وفصاحة سحبان[2]، وعيّ باقل[3].

ومعلوم أنّا لو أردنا القطع بأحد منه[4] ما نقل عن هؤلاء لما توصلنا

= المعجزات لا تثبُت تواتُراً، لكن مجموعُها يفيد العلم قطعاً لِاختصاصه بخوارق العادات، كما أن آحاد البذل من حاتِم لا تثبت تواتراً، ولكن مجموعُها يفيد العلم على الضرورة بسخائه، وكذلك القول في جسارة أمير المؤمنين علي رضي الله عنه وشجاعته». وقال القاضي عياض: في الشفا ٤٩٤/١: «أنه قد جرى على يديه ﷺ آيات وخوارق عادات، إن لم يبلغ واحدٌ منها مُعيّناً القطعَ فيبلغها جميعها، فلا مرية في جريان معانيها على يديه، ولا يختلف مؤمن ولا كافر أنه جرت على يديه عجائب، وإنما خلاف المعاند في كونها من قبل الله، ــ وقد قدمنا كونها من قبل الله، وأن ذلك بمثابة قوله «صدقت» ــ، فقد علم وقوع مثل هذا من نبينا ضرورة، لِاتفاق معانيها، كما يعلم ضرورة جود حاتم، وشجاعة عنترة، وحلم أحنف لاتفاق الأخبار الواردة عن كل واحد منهم على كرم هذا، وشجاعة هذا، وحلم هذا، وإن كان كل خبر بنفسه لا يوجب العلم، ولا يقطع بصحته».

انظر أيضاً: الغزالي: الاقتصاد، ص ١٣١؛ الآمدي: غاية المرام، ص ٣٥٧؛ التفتازاني: شرح العقائد، ص ١٦٨ حيث أنهم يحكمون بتواتر القدرِ المشترك من هذه الوقائع، وإن كانت تفاصيلها آحاداً.

(١) وهو حاتم الطائي، أشهر من أن يعرف، فأخباره في الجود مشهورة معروفة، وكان في الجاهلية قريباً من مبعثه ﷺ، وابنه عَدِيٌّ أدرك الإسلام، وكان من كبار الصحابة رضي الله عنهم. (البداية والنهاية ٢١٢/٢ ــ ٢١٦).

(٢) وهو سَحبان بن زفر، من باهلة، خطيب يضرب به المثل في البلاغة. يقال: أخطب من سحبان، وأفصح من سحبان، اشتهر في الجاهلية، وعاش زمناً في الإسلام. وكان إذا خطب يسيل عرقاً ولا يعيد كلمة، ولا يتوقف، ولا يقعد حتى يفرغ. قيل: أسلم في زمن النبي ﷺ، ولم يجتمع به، وأقام في دمشق أيام معاوية رضي الله عنه، وله شعر قليل، وأخبار. (الإصابة ١٠٩/٢؛ مجمع الأمثال ٤٤٠/١).

(٣) وهو بَاقِل الإيادي، جاهلي يُضرَب بعِيِّه المثلُ، قيل: اشترى ظبياً بأحد عشر درهماً، فمر بقوم، فسألوه بكم اشتريته، فمَدَّ لسانه ومد يديه (يريد أحد عشر)، فشرد الظبيُّ، وكان تحت إبطه، والمثل «أعْيَى من باقل» مشهور. (الميداني: مجمع الأمثال ٣٨٨/٢؛ الزركلي: الأعلام ٤٢/٢).

(٤) هكذا في النسختين، ولعل الأولى أن يقال: «بأحد مما نقل. . .».

في ذلك إلى قطع، بل حصل ذلك بالمجموع، فكذلك ها هنا، ولا فرق.

والمسلك الثاني: أن نقل هذه الأخبار وإن اختص بها جماعة معينون فهو مشتهر في كل عصر، ولم يظهر في عصر من الأعصار، ولا مصر من الأمصار نكير على أحد من نقلها، بل اشتهر نقلها، وانتشر ذكرها في عصر الصحابة رضي الله عنهم ومَنْ بعدهم، ولم يُوجَد من أحد منهم نكيرٌ على أحد ممن نقلها، ولو كان الناقل غير صادق لظهر نكير في مستقر العادة، فإن نقلة هذه الأخبار أسندوها إلى محافل الصحابة رضي الله عنهم أجمعين، ومجامعهم، وذكروا أنها وَقعَتْ في عدد كثير، وجم غفير، وذلك كنقل نبع الماء، وازدياد الطعام، وغيرهما مما أضيف إلى مجامع أصحاب النبي ﷺ، وقد جرت السنة، واطردت العادة أن من أضاف رؤية أمر إلى أقوام، وادعى أنهم عاينوه وشاهدوه، ولو لم يكن ذلك لظهر النكير منهم عليه، فلما لم يوجد ذلك وسكتوا علمنا أن ذلك يتنزل / منزلة تصريحهم بتصديقه(١). [٧٤/ب]

---

(١) قال الحافظ ابن حجر في الفتح ٥٨٢/٦: «بل لو أدعى مدع أن غالب هذه الوقائع مفيدة للقطع بطريق نظري لما كان مستبعداً، وهو أنه لا مرية أن رواة الأخبار في كل طبقة قد حدثوا بهذه الأخبار في الجملة، ولا يحفظ عن أحد من الصحابة، ولا من بعدهم مخالفة الراوي فيما حكاه من ذلك، ولا الإنكار عليه فيما هنالك، فيكون الساكت منهم كالناطق، لأن مجموعهم محفوظ من الإغضاء على الباطل». اهـ.

وقال القاضي عياض: في الشفا ٥٤٤/١: «ومثل هذا ـ أي ما ذكر من خوارق العادات ـ في هذه المواطن الحفلة والجموع الكثيرة لا تتطرق التهمة إلى المحدث به، لأنهم كانوا أسرع شيء إلى تكذيبه لما جبلت عليه النفوس من ذلك، ولأنهم كانوا ممن لا يسكت على باطل، فهؤلاء قد رووا هذا وأشاعوه، ونسبوا حضور الجماء الغفير له، ولم ينكر أحد من الناس عليهم ما حدثوا به عنهم أنهم فعلوه وشاهدوه، فصار كتصديق جميعهم له». اهـ.

انظر أيضاً: الباقلاني: التمهيد، ص ١٣٤ ـ ١٣٥؛ الآمدي: غاية المرام، ص ٣٥٧ حيث نجد عندهما هذا المعنى كذلك.

فإن قيل: فأنتم تدعون أنه (إذا)[1] انتشر في الصحابة قول بعض المفتين ولم ينكر ذلك منكر فإنه لا يكون إجماعاً!؟

قلنا: في الجواب عنه مقامان:

أحدهما: أنّا لا نسلم أنه إذا انتشر القول بين الصحابة ولم ينكر ذلك منكر أنه ليس بإجماع، فعلى هذا لا كلام.

والمقام الثاني: أن قول بعض المفتين ليس مما وقع الخلاف فيه بسبيل، وذلك لأن قول[2] بعض المفتين يجوز السكوت عنه، لأن المسائل الاجتهادية يجوز لكل مجتهد أن يعمل مما أدى إليه اجتهاده، فيمكن أن يحملهم على السكوت تصويبهم لذلك الرأي والاجتهاد، فسكتوا عنه، ولم ينكروا عليه بخلاف ما وقع الخلاف فيه، فإنه نسبة مشاهدة حسية إلى أقوام، والناسب كاذب وليس على الذين نسبوا إلى المشاهدة خوف ولا خشية من الناسب، فإن قضية العرف والعادة أنهم لا يسكتون عنه، إذ ليس ذلك مما يسوغ فيه الاجتهاد، فيحتمل السكوت على تصويب رأي، أو اجتهاد، كما في السكوت عن المسائل الاجتهادية، على أن قضية العرف والعادة السكوت عن الإنكار، ألا ترى أنه لو أن جماعة من الفقهاء كل واحد منهم على مذهب، لو سئل بعضهم عن مسألة، فأفتى بقضية مذهبه لم يمتنع في العرف والعادة أن يسكت

---

(١) ساقطة من (ب).

(٢) ساقط من (ب).

الباقون عن الإنكار عليه، لأنه أفتى بمذهبه، وكان هو المسؤول دونهم، وإن كانوا يرون خلاف فتواه، فاندفع ما قالوه.

ولا يمكن أن دعوى هذه الروايات لم يقع في زمن الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين، لأن هذه الروايات ثبت انتشارها، وظهر استفاضتها في كل عصر وزمان، وإن لم يتحقق ذلك في الآحاد على ما قد قدمنا[1].

ثم من أظهر دلالات نبوته، وأبهر علامات رسالته بعد إنباء الكتب المنزَّلة على الأنبياء ببعثته، وبشارةِ كعب بن لؤي[2] بقوله: «حرمُكم فعظِّموه، وزَيِّنوه، وكَرِّموه، سيخرج به نبيٌّ كريم»[3]،

---

(١) انظر: [٧٤/أ] من هذا الكتاب.

(٢) كعب بن لؤي (١٧٣ق.هـ = ٤٥٤م): يكنى أبا هصَيص، من قريش، من عدنان، وهو الأب الثامن للنبي ﷺ، كان عظيم القدر عند العرب، ولهذا أرخوا لموته إلى عام الفيل، وكان يخطب الناس أيام الحج والجمعة. (ابن الأثير: الكامل ٢/٢٤ ــ ٢٥؛ ابن كثير: البداية والنهاية ٢/٢٤٤).

(٣) أخرج أبو نعيم في الدلائل، ص ٥١ عن أبي سلمة ابن عبدالرحمن بن عوف قال: كان كعب بن لؤي يجمع قومه يوم الجمعة، وكانت قريش تسمي يوم الجمعة «عَرُوبة»، فيخطبهم، فيقول أما بعد: فاسمعوا وتعلَّموا وافهموا واعلموا، ليلٌ ساجٍ، ونهار ضاحٍ، والأرضُ مهاد، والسماء بناء، والجبال أوتاد، والنجوم أعلام، والأولون كالآخِرين، والأنثى والذكر والزوج إلى بِلىً صائرين، فصِلُوا أرحامَكم، واحفظوا أصهاركم، وثَمِّروا أموالكم، فهل رأيتم من هالك رجع، أو ميّت نُشِر، الدار أمامكم، والظن غير ما تقولون حَرمُكم زيِّنوه وعَظِّموه وتمسكوا به، فسيأتي له نبيٌّ عظيم، وسيخرج منه نبي كريم، ثم يقول: نهارٌ وليلٌ كل أَوْب بحادث سواء علينا ليلُها =

فكان بين خبر (كعب بن لؤي)[1] ومولد النبي ﷺ خمسمائة سنة وعشرون سنة[2]،

[75/أ] وقولِ زهير بن / أبـي سُلمى[3] لولَدَيْه كعب[4]، وبُجَيْرٍ[5]: وإني

= ونهارُها يؤوبانِ بالاحداث حين تأوّبا وبالنِّعم الضافي علينا سُتورُها على غَفْلَةٍ يأتي النبـيُّ محمدٌ فيُخبِر أخباراً صَدُوقاً خبيرها ثم يقول: والله لو كنتُ فيها ذا سمعٍ وَبَصرٍ ويدٍ ورِجْلٍ لتَنصَّبْتُ فيها تنصب الجَمَل، ولأرْقَلْتُ فيها إرقال الفَحْلِ».

وذكر قوله أيضاً: الماوردي في أعلام النبوة، ص ١٥٢؛ والبلاذري في أنساب الأشراف ١/٤٠؛ وابن كثير: في البداية والنهاية ٢/٢٤٤.

(١) في النسختين: لؤي بن كعب، وهو خطأ ظاهر.

(٢) قال أبو نعيم: «وكان بين موت كعب بن لؤي وبين مبعَث النبـي ﷺ خمسمائة سنة وستون سنة». وقال الصفدي: في مقدمة «الوافي بالوفيات» (١/١٠): «وكانت المدة بينهما ــ أي بين موت كعب وعام الفيل ــ مائة وعشرين سنة». وقد رجح السيد الزركلي هذا القول في الأعلام ٥/٢٢٨.

(٣) زُهَيْر بن أبـي سُلْمى (١٣ ق.هـ): حكيم الشعراء في الجاهلية، وفي أئمة الأدب من يفضله على شعراء العرب كافة، كان أبوه شاعراً، وخاله شاعراً، وأخته سُلْمى شاعرة، وابناه كعب وبجير شاعرَيْن، وأخته الخنساء شاعرة. ولد في بلاد «مزينة» بنواحي المدينة، وكان يقيم الحاجر، واستمر بنوه فيه بعد الإسلام. (الجمحي: طبقات فحول الشعراء ١/٥٢ وما بعدها؛ ابن قتيبة: الشعر والشعراء ١/١٣٧ ــ ١٥٤).

(٤) هو كعب بن زهير بن أبـي سلمى المزني، صحابـي معروف، وشاعر مُجوّد، وكان ممن اشتهر في الجاهلية، ولما ظهر الإسلام هجا النبـي ﷺ، فهدر النبـي ﷺ دمه، فقدم على النبـي ﷺ مستأمناً، وقد أسلم، وأنشد لاميته المشهورة التي مطلعها:

«بانت سعاد فقلبـي اليوم متبول»، فعفا عنه النبـي ﷺ، وخلع عليه بردته، وهو من أعرق الناس في الشعر. (انظر قصة إسلامه: سيرة ابن هشام ٤/١٤٩ ــ ١٦٩؛ الإصابة ٣/٢٩٥ ــ ٢٩٦؛ الاستيعاب ٣/٢٩٧ ــ ٣٠٢؛ الشعر والشعراء ١/١٥٤ ــ ١٥٦؛ البداية والنهاية ٤/٣٦٨ ــ ٣٧٤).

(٥) هو بُجَيْر بن زهير بن أبـي سلمى المزني، صحابـي جليل، وشاعر محسِن هو وأخوه =

رأيت كأن سبباً نزل من السماء[1]، وإني قُصِرت عن تناوله، وإني أوّلتُه بأنه قد آن أَوَانُ بعثةِ نبيٍ ، فإن أنتما أدركتُمَاه فاتَّبِعاه[2]،

وبعد بشارة قُسّ بن ساعدة[3] بنبوته قبل وجوده،

وأنه وُلِد مَخْتُوناً[4] مَسْروراً حين ولادته[5]،

= كعب، أسلم قبل أخيه كعب، كتب إلى أخيه كعب بعد الفتح ليأتي إلى رسول الله ﷺ تائباً، فجاء ابن هشام فأسلم. (سيرة الإصابة ٤/١٤٩؛ ١/١٣٨؛ الاستيعاب ١/١٦٨).

(١) وفي شرح قصيدة البردة للمؤلف: إني رأيتُ كأني رُفِعْتُ إلى السماء بسبب.

(٢) لم أجد قوله عند غير ابن الأنباري في هذا الكتاب، وفي شرح قصيدة البردة له، ص ٨٨.

(٣) هو قس بن ساعدة بن عمرو بن عدي بن مالك الإيادي، البليغ، الخطيب المشهور، أحد حكماء العرب في الجاهلية، ويقال: إنه أول من آمن بالبعث من أهل الجاهلية، وأول من توكأ على عصا في الخطبة، وأول من قال «أما بعد»، وأول من كتب «من فلان إلى فلان»، وكان من المعمَّرين، وأدركه النبـيُ ﷺ قبل النبوة، ورآه في عكاظ، خطب الناسَ فيه، وبشر بمبعث النبي ﷺ، وحثهم على اتباعه، فقال رسول الله ﷺ حين قدوم وفد إياد: «رحم الله قُساً، إني لأرجو أن يبعثه الله أمةً وحده». (انظر خطبه: أبو نعيم: الدلائل، ص ٦٥ ــ ٦٨؛ البيهقي: الدلائل ٢/١٠١ ــ ١١٣؛ ابن الجوزي: الوفا ١/١٢٦ ــ ١٢٧؛ ابن حجر: الإصابة ٣/٢٧٩ ــ ٢٨٠؛ ابن كثير: البداية والنهاية ٢/٢٣٠ ــ ٢٣٧).

(٤) في النسختين: محتونا.

(٥) أخرج ابن سعد في الطبقات ١/١٠٣، وأبو نعيم في الدلائل، ص ١١٠؛ والبيهقي في الدلائل ١/١١٤ كلهم بسند واحد عن ابن عباس عن أبيه العباس بن عبدالمطلب قال: وُلِد رسول الله ﷺ مختوناً مسروراً، فأعجب ذلك جدَّه، وحَظِي عندَه، وقال: لَيكونَنَّ لِابني هذا شأنٌ، فكان له شأن». =

وحديثِ[1] رقيقة بنت أبـي صيفي بن هاشم[2]، ــ وكانت لِـدَةَ عبدالمطلب ــ قالت: تتابعت سِنُون على قريش، أمْحَلَت الضَّرْعَ[3]،

= وفي الباب حديث آخر: أخرجه الطبراني في الأوسط وأبو نعيم في الدلائل، ص ١١٠؛ والخطيب: في تاريخه ١/٣٢٩؛ وابن عساكر: من طرق عن أنس عن النبـي ﷺ قال:

مِن كرامتي على ربّـي أني وُلِدتُ مختوناً ولم يَرَ أحدٌ سوأتي». وذكره ابن الجوزي: في الوفا ١/١٦٤؛ والسيوطي: في الخصائص ١/١٣٢ ــ ١٣٣؛ والهيثمي: في مجمع الزوائد ٨/٢٢٤ وقال: رواه الطبراني في الصغير والأوسط وفيه سفيان بن الفزاري وهو متهم به». وصححه الضياء في المختارة. (انظر الخصائص ١/١٣٢)، وقال الحاكم في المستدرك ٢/٦٠٢: «تواترت الأخبار أن رسول الله ﷺ ولد مختوناً مسروراً». وقال الذهبـي: «ما أعلم صحة ذلك، فكيف متواتراً». (انظر طرق وروايات الحديث: البداية والنهاية ٢/٢٦٥).

(١) أخرجه: ابن سعد: في الطبقات ١/٨٩ ــ ٩٠؛ والخطابـي: في غريب الحديث ١/٤٣٥ ــ ٤٤١؛ والبيهقي: في دلائل النبوة ٢/١٥ ــ ١٩؛ والماوردي في أعلام النبوة، ص ١٦٣ ــ ١٦٤.

وذكره الزمخشري في الفائق ٣/١٥٩ ــ ١٦٢؛ ومجدالدين بن الأثير في منال الطالب، ص ٢٥٨ ــ ٢٦٩؛ وعزالدين بن الأثير: في أسد الغابة ٥/٤٥٤ ــ ٤٥٥؛ وابن الجوزي: في الوفا ١/٢٠١ ــ ٢٠٣؛ وابن حجر: في الإصابة ٤/٣٠٣؛ والسيوطي: في الخصائص ١/١٩٨ ــ ٢٠٠؛ والهيثمي: في مجمع الزوائد ٨/٢١٩، وقال: «رواه الطبراني وفيه من لم أعرفهم».

وحَكى ابن الأثير في أسد الغابة ــ بعد إيراده هذا الحديث ــ عن الحافظ أبـي موسى المديني الأصبهاني قوله: «هذا حديث حسنٌ عال».

(٢) رُقَيْقَةُ بنت أبـي صَيْفي بن هاشم بن عبد مناف بن قُصَيّ والدة مَخْرَمَة، راوي الحديث عن أمه. كانت لدةَ عبدالمطلب بن هاشم. (أي على سنه، ومن أقرانه)، ذكرها الطبراني وجعفر المستغفري في الصحابيات، وقال أبو نعيم: لا أراها أدركت البعثة والدعوة، وقال ابن عبدالبر: ذكرها أبو سعيد فيمن أسلم من النساء وبايع. (طبقات ابن سعد ١/٨٩ ــ ٩٠؛ الإصابة ٤/٣٠٣؛ الاستيعاب ٤/٣١١؛ أسد الغابة ٥/٤٥٤).

(٣) أي احتبست وانقطعت من الجدب والقحط.

وأرمث العظْمَ[١]، فبينا أنا راقدةٌ ــ اللَّهمَّ ــ أو مُهَوِّمَة[٢] إذا هاتف يهتف بصَوْت صَحِلٍ[٣] يقول: معشر قريش! إن هذا المبعوثَ[٤] منكم قد أظلتْكم أيّامُه، وهذا إبَّانُ نُجومِه[٥]، فحيّ هلاً[٦] بالحَيَا والخِصْب[٧]، ألا فانظروا رجلاً منكم عُظاماً جُساماً[٨]، أبيضَ بَضّاً[٩]، أوْطفَ الأهْداب[١٠]، سَهْل الخَدَّين[١١]، أشمَّ العِرْنين[١٢]، له فخر يَكْظِم عليه[١٣]،

---

(١) في دلائل البيهقي ٢/١٥: أرَقَّت العظمَ.
وفي الإصابة، وأعلام النبوة، وأسد الغابة، والخصائص: «أدقّت العظمَ»، وشرحه ابن الأثير بقوله: «أي جعلَتْه ضعيفاً من الجَهْدِ». ولم أجد في المصادر رواية «أرمث العظم» ولعله تحريف عن «أرقت العظم»، والله أعلم بالصواب.

(٢) في النسختين: مَهْمُومَة، والتصحيح من الدلائل ومنال الطالب، واللسان (١٢/٦٢٤)، قال: «وفي حديث رقيقة: فبينا أنا نائمة أو مُهَوِّمة، ثم قال: التهويم: أول النوم، وهو دون النوم الشديد».

(٣) الصَّحِل: صوت فيه بُحّة وغِلَظ، لا يبلغ أن يكون جُشَّةً، وهي الشدةُ والغِلَظ، وهو يُستَحسن لخُلُوّه عن الحِدّة المؤذية للسمع. (منال الطالب، ص ١٨٦، ٢٦١).

(٤) في النسختين: المنعوت، والتصويب من الدلائل، ومنال الطالب، وأسد الغابة، وأعلام النبوة.

(٥) (أ): الجومه، (ب): الجومة، والتصويب من المصادر المذكورة في تعليق رقم (٥).
وإبَّان نُجومِه: وقتُ ظهوره.

(٦) حَيّ هلاً: كلمة مركبة من كلمتين، إحداهما حي، ومعناها هلم وأقبل، والأخرى هلا، وهي حث واستعجال.

(٧) الحَيَا، مقصوراً: المطر، لأن به حياة الأرض.
والخِصْب: ضد الجدب، وهو من أثر المطر..

(٨) العُظام: العظيم القدر، الجُسام: العظيم الجسم.

(٩) البض: الرقيق اللون، الذي يؤثر فيه كل شيء.

(١٠) الأهداب: شعر أجفان العين، الأوطف: الطويل.

(١١) سَهْل الخَدَّين: طويلهما غير ناتئهما.

(١٢) الشَّمَمُ: ارتفاع أرنبة الأنف، مع امتداد القصَبَة. العِرْنِينُ: الأنف، وقيل: أعلاه.

(١٣) في النسختين: يكطم، بالطاء المهملة، والتصويب من المصادر المذكورة. ومعناه: أي له فخر يُخْفِيه ولا يُفاخِر به.

وسُنَّةٌ تَهْدِي إليه[١]، فَلْيَخْلُص[٢] هو وولده، وَلْيَهْبِط إليه من كل بطن رجل[٣]، فَلْيَشُنُّوا[٤] عليهم من الماء، وَلْيَمَسُّوا من الطِّيب، ثم لْيُقَبِّلُوا الرُّكنَ، ثم لْيَرْتَقُوا أبا قُبْيسٍ، ثم لْيَدْعُ الرجلُ، ثم لْيُـؤَمِّن القومُ، فغِثْتم ما شئتم[٥]. قالت: فأصبحت ــ علم الله ــ مذعورةً، قد اقشعر جِلْدي، وَدَلِهَ[٦] عقلي، واقتصصتُ رُؤياي، فذَهَبْتُ في شعاب مكة، فوالحُرْمَةِ والحَرَمِ ما بقي بها أبطحيٌّ[٧] إلا قال: هذا شيبةُ الحَمْد[٨]، فَتَتامَّتْ[٩] إليه رُجَلاء من قريش، وهبط إليه من كل بطن رجلٌ، فشَنُّوا من الماء، ومَسُّوا من الطِّيب، واستلموا الركن، ثم ارتقوا أبا قبيس، واصـطفوا جَنَابَيْهِ[١٠]، ما يبلغ سعيُهم مَهْلَه[١١]، حتى إذا استوى بذروة الجبل، قام عبدُالمطلب، ومعه رسولُ الله ﷺ غلاماً قد أَيْفع[١٢] أو كَرَب[١٣]، فرفع

---

(١) السنة: الطريقة. تَهْدِي إليه: تدل الناس عليه.

(٢) فلينفرد من الناس، وليتميز، ومنه قولـه تعالى: ﴿فَلَمَّا اسْتَيْأَسُوا مِنْهُ خَلَصُوا نَجِيّاً﴾ (يوسف: ٨٠).

(٣) (ب): رجال.

(٤) رُويت بالسين والشين: أي فَلْيصُبّوا، ومعناه: فليغتسلوا ولْيَطّهروا.

(٥) أي أتاكم الغيث والغوث.

(٦) (ب): وَوَلِهَ. قال الزمخشري في الفائق ٣/١٦١: «دَلِهَ، ووَلِهَ، وتَلِهَ، وعَلِه: أخوات في معنى الحيرة والدهش».

(٧) الأبْطحيُّ: منسوب إلى أبطح مكة، وهو ظاهرُها وهم سكانها من قريش وأهلها.

(٨) شيبة الحمد: لقب عبدالمطلب.

(٩) التَّتَامُّ: التوافر والتتابع، وهو تفاعل من التمام.

(١٠) الجَناب: الجانب والناحية.

(١١) أي لا يُدرِك سعيُهم إبطاءه. المَهْل: التُّـؤَدَة والتَّأني. ومنه قولهم: مَهْلاً: أي تَأَنَّ وارْفُقْ.

(١٢) (ب): أنقع، أيفع الغلام: إذا شَبَّ وترعرع، وشارف الاحتلام.

(١٣) كَرَب: قارب الإدراك، ومنه الملائكة الكروبيون، وهم المُقرَّبون.

يدَيْه وقال: اللّهم سادَّ الخَلَّةِ[1]، وكاشفَ الكُرْبَة، أنت مُعلِّم غيرُ مُعلَّم، ومسؤولٌ غير مُبَخَّلٍ، وهذه عِبِدَّاؤُك[2]، وإماؤك، عَذِرات[3] حرمك، يَشْكُون إليك سَنَتَهم[4] التي أذهب الخُفَّ والظِّلْف[5]، فاسمعَنّ اللهم، وأمطِرْ علينا غيثاً مُغِيثاً مُغْدِقاً[6] مُربِعاً[7]، فوالكعبة ما راموا حتى تفجرت السماءُ بمائها، وَاكْتَظَّ[8] الوادي بثَجيجِه[9] فتسمَّعْتُ شِيخَانَ[10] /قريش وجِلَّتَها[11]: عبدَالله بن جُدْعان[12]، وحرب بن [٧٥/ب]

---

(١) الخَلّة (بالفتح): الحاجة.

(٢) عِبِدَّاءُ: العبيد، جمع عبد على غير قياس.

(٣) في النسختين: قدرات، والتصحيح من المصادر المذكورة في تخريج الحديث.
قال في اللسان ٤/٥٥٤: «والعَذِرة: فناء البيت، وفي حديث عَليّ أنه عاتب قوماً فقال: ما لكم لا تنظِّفُون عَذِراتِكم، أي أفنيتكم، وفي الحديث: إن الله نظيف يحب النظافة، فنظِّفوا عَذِراتِكم، ولا تشبهوا باليهود».

(٤) في النسختين: سنيهم. والسَّنَة: الجَدْب، والشدة.

(٥) الخُفُّ للبعير، والظِّلف للشاء كالحافر للفرس، تريد: ذوات الخف والظلف.

(٦) المُغدِق: الكثير، المروي.

(٧) المُرْبِع: المطر الدائم المقيم، والمغني عن الارتياد لعمومه، فالناس يَربَعون حيث شاؤوا.

(٨) في النسختين رسم (واكبط) غير منقوط. وكظ الوادي واكْتَظَّ: إذا امتلأ.

(٩) الثَّجِيجُ: الماءُ المصبوب المتدفق.

(١٠) الشِّيخان (بالكسر): جمع شيخ، كالضِّيفان جمع ضيف.

(١١) والجِلّة: ذوو الأقدار، الأكابر.

(١٢) عبدَالله بن جُدْعان التيمي القرشي، وهو ابن عم والد أبي بكر الصديق رضي الله عنه. وكان من الكرماء الأجواد في الجاهلية المطعمين للمغيثين، أدرك النبي ﷺ قبل النبوة، جاء في مسند الإمام أحمد. (الفتح الرباني ٢٠/١٦٦).
عن عائشة رضي الله عنها قالت: قلت يا رسول الله، إن ابن جدعان كان في الجاهلية يصل الرحم ويطعم المساكين فهل ذاك نافعة؟ قال: لا يا عائشة، أنه لم يقل يوماً: رب اغفر لي خطيئتي يوم الدين». (البداية والنهاية ٢/٢١٧ ـ ٢١٨؛ الأعلام للزركلي ٤/٧٦).

أمية[1]، وهشام بن المغيرة[2] يقولون لعبدالمطلب: هنيئاً لك أبا البطحاء.

وفي ذلك تقول رقيقة بنت أبـي صيفي بن هاشم بن عبد مناف:

بشيبة الحَمْد أحيـى[3] الله بلدتنا ... وقد فقدْنا[4] الحيا واجْلَوّذَ المطرُ[5]

فجاد بالمـاء جَوْنيٌّ[6] لـه سَبَلٌ ... سحّاً فعاشَتْ به الأنْعامُ والشجرُ[7]

منّـاً من الله بـالميمـونِ طـائِـره ... وخير مَن بشِّرت يوماً به مضر[8]

مبارك الأمرِ يستسقى الغمام به ... ما في الأَنَام له عِدْلٌ ولا خَطَرُ[9]

---

(١) هو حرب بن أمية بن عبد شمس، من قريش، كنيته أبو عمرو، من قضاة العرب في الجاهلية، ومن سادات قومه، وهو جد معاوية بن أبـي سفيان بن حرب، كان معاصراً لعبدالمطلب بن هاشم، وشهد حرب الفجار. (الأعلام ٢/١٧٢).

(٢) هو هِشام بن المُغيرة بن عبدالله بن عمر المخزومي، من سادات العرب في الجاهلية، وهو قريب عهد من البعثة النبوية، أدركت زوجته ضباعة بنت عامر الإسلام. وكان ابنه الحارث بن هشام من الصحابة، وكان ممن شهد حرب الفجار رئيساً على بني مخزوم. (الأعلام ٨/٨٨).

(٣) هكذا في النسختين، وجاء في جميع المصادر: أَسْقَى.

(٤) (ب): فقدتنا.

(٥) اجْلَوَّذَ المطرُ: ذهب وقَلَّ، وامتد تَأَخُّره.

(٦) في النسختين: جَوْثِي، والتصحيح من المصادر المذكورة في التخريج. والجَـوْنِيُّ: منسوب إلى الجَوْنِ، وهو الأسود أو الأبيض، يعني مطراً جاء من سحـاب أسودَ أو أبيض.

(٧) السَّبَلُ: قال في اللسان ١١/٣٢١: «السَّبَل: المطر. وأَسْبل المطر والدمع: إذا هطلا. والاسم: السَّبَل. وفي حديث رُقَيْقة: فجاد بالماء جَوْنِيٌّ له سَبَل: أي مطرٌ جَوْدٌ هاطل».
السَّحُّ: المُنْصَبُّ المُتَدَفِّق المُتَتَابع.

(٨) قال ابن الأثير في منال الطالب، ص ٢٦٩: «والميمونُ طائرُه: أي المبارك المُقْبل السَّعيد، وهو من التَّيمُّن بالطير السانِح، وضده التَّشاؤم بالطير البارح. وتريد به النَبـيَّ ﷺ».

(٩) العِدْلُ: المِثْلُ والنَّظِير.
الخَطَرُ (بالتحريك): القَدْرُ والمَنزِله.

وقد فسرنا غريب هذا الحديث في كتابنا الموسوم بـ «الجوهرة في نسب النبـي وأصحابه العشرة»[١]،

وبعد ما ذكر من نبوته في سبب الأنبياء والملوك من لدن آدم إلى حين ولادته[٢]، وبعد ما ظهر من معجزاته التي لا تحصى كثرةً، قرائنُ أحواله[*] التي إذا تدبرها الألباءُ ولحظها بعين الإنصاف العقلاءُ عَلِموا قطعاً صحةَ نبوته، وصدقَ رسالته[٣]. فإنه من حين صغره إلى أَنْ نشأ يافِعاً[٤]، إلى أن بلغ شَابًّاً لم يطلع منه بشر على خَلَّةٍ[٥] تُنافِي العصمةَ في قول أو فعل أو حال ينكرها ذو دينٍ أو عقلٍ، بل كان صلوات الله عليه مُتحلِّياً في أحواله كلها بالصفات الحميدة، والأفعال الرشيدة، والأقوال الصادقة السديدة، حتى كان يسمى في حال صغره «محمد الأمين»، هذا في حال صغره وشبيبته، ولا خفـاء على ذي عقلٍ أو لُبٍّ أن عصمـةَ الصبيان

---

(١) وفي مكتبة «حميدية» باستانبول نسخة مخطوطة (برقم ٩٨١) بهذا الاسم، ومنسوبة إلى المؤلف ابن الأنباري، فراجعتها راغباً في الحصول على غريب الحديث فلم أجد فيها الحديث ولا غريبه. انظر غريب هذا الحديث: الخطابي: غريب الحديث ١/٤٣٥ ـ ٤٤١؛ ابن الأثير: منال الطالب، ص ٢٥٨ ـ ٢٦٩؛ عزالدين ابن الأثير: أسد الغابة ٥/٤٥٤ ـ ٤٥٥؛ الزمخشري: الفائق في غريب الحديث ٣/١٥٩ ـ ١٦٢.

(٢) في النسختين: ولادة.

(٣) قال ابن حجر في الفتح ٦/٥٨٢: «وذكر النووي في مقدمة شرح مسلم (١:٢) أن معجزات النبـي ﷺ تزيد على ألف ومائتين، وقال البيهقي في المدخل (أي مدخل دلائل النبوة ١/١٠): بلغت ألفاً، وقال الزاهدي من الحنفية: ظهر على يديه ألف معجزة، وقيل: ثلاثة آلآف. وقد اعتنى بجمعها جماعـة من الأئمة كـأبـي نعيم، والبيهقي وغيرهما».

(٤) (أ): نافعاً، وهو تحريف.

(٥) (أ): حله، (ب): حلة. والخَلَّة: مثل الخصلة وزنا ومعنى. (الفيومي: المصباح ١/١٨٠).

(*) مبتدأ مؤخر لـ «ثم من أظهر دلالات نبوته» ص

والشُّبان في كل قول وفعل وحال خارق للعادة[1]، ومن كان بهذه المثابة

---

(١) أخرج ابن هشام في السيرة ١/١٩٧؛ والبيهقي في الدلائل ٢/٣٠ عن ابن إسحاق، قال:

«فشب رسول الله ﷺ، يكلؤه الله عز وجل ويحفظه ويحوطه من أقذار الجاهلية ومعائبها، لِمَا يريد به من كرامته ورسالته، حتى بلغ أنْ كان رجلاً أفضلَ قومه مُرُوْة، وأحسنَهم خَلْقاً، وأكرَمهم مخالطة، وأحسنَهم جواراً، وأعظمَهم خُلُقاً، وأصدقهم حديثاً، وأعظمَهم أمانَة، وأبعدَهم من الفحش، والأخلاق التي تُدَنِّس الرجالَ، تنزهاً وتكرماً، حتى ما اسمه في قومه إلا الأمين، لِما جمع الله فيه من الأمور الصالحة.

وكان رسول الله فيما ذكر لي يُحدِّث عما كان الله يحفظه به في صغره وأمر جاهليته أنه قال: لقد رأيتني في غلمانِ قريش نَنقُل حجارة لبعض ما يلعب به الغلمانُ، كلنا قد تَعَرّى وأخذ إزاره فجعله على رقبته يحمل عليه الحجارة، فإني لأُقبِل معهم كذلك وأُدبِر إذ لَكَمَني لاكم ما أراه لكمةً وجيعةً، ثم قال: شُدّ عليك إزارك، قال: فأخذتُه وشددتُه عليَّ، ثم جعلتُ أحمِل الحجارة على رقبتي، وإزاري عَلَيَّ من بين أصحابي».

ومن حفظ الله إياه ما أخرجه البخاري (١/٩٦) في الصلاة، باب كراهية التعري في الصلاة وغيرها، و(٤/٢٣٤) في مناقب الأنصار، باب بنيان الكعبة، عن جابر بن عبدالله رضي الله عنهما قال: «لَمّا بُنِيت الكعبةُ ذهب النبيُّ ﷺ وعباسٌ ينقلان الحجارة، فقال عباسٌ النبيَّ ﷺ: اجْعَلْ إزارَك على رقبتِك يَقِكَ من الحجارة، فخرّ إلى الأرض، وطَمَحَتْ عيناه إلى السماء، ثم أفاق فقال: إزاري إزاري، فشدّ عليه إزاره».

ومن ذلك ما أخرجه أبو نعيم، ص(١٤٣)؛ والبيهقي: (٢/٣٣) في دلائلهما عن علي بن أبي طالب قال: سمعتُ رسول الله ﷺ يقول:

ما هَمَمْتُ بشيء مما كان أهل الجاهلية يهمون به من النساء إلا ليلتَيْن كلتاهما عصمَني اللّٰهُ تعالى فيهما، قلتُ ليلةً لبعض فتيان مكة ونحن في رعاية غنم أهلنا، فقلت لصاحبي: أَبْصِر لي غنمي حتى أَدخُل مكة فأسمر فيها كما يسمر الفتيان، فقال: بلى. قال: فدخلتُ حتى إذا جئتُ أول دار من دور مكة سمعتُ عزفاً بالغرابيل والمزامير، فقلت: ما هذا؟ فقيل تزوج فلان فلانة، فجلستُ أنظر، وضرب الله تعالى على أُذُنَيَّ، فوالله ما أيقظني إلا مسُّ الشمس، فرجعتُ إلى صاحبي فقال: ما فعلت؟ قلت: ما فعلتُ شيئاً، ثم أخبرته بالذي رأيت. ثم قلتُ له ليلة أخرى: أبصر لي غنمي حتى أسمر بمكة، ففعل، فدخلت، فلما جئت مكة سمعتُ مثلَ الذي سمعتُ تلك الليلة، فسألت فقيل فلان نكح فلانة، فجلست أنظر، وضرب الله على أُذُنَيَّ، فوالله ما أيقظني إلا مسُّ الشمس، فرجعتُ إلى صاحبي فقال: ما فعلت؟ فقلت: لا شيء. ثم أخبرته الخبر، =

في حال صغره وشبيبته، فكيف في حال كبره ونبوته؟ فإذا كانت أخلاقُه كلُّها خارقةً للعادة كانت مِن أَدلِّ دليل على صحةِ نبوته ورسالتِه، فإنه صلواتُ الله عليه لم يزل مُذْ كان صبيّاً إلى أَنْ بُعِث نبياً يترقى في ذروة الأحوال السنية، والأفعال العلية، والأقوال المرضية، في تمهيدِ القواعد الشرعية، الجامعة للمصالح الدنيوية والأخروية التي يعجز عقولُ العقلاء عن بلوغ غايتها، ويقصُرُ ألباب الألباء عن انتهاء نهايتها، ومَنْ لحظ ذلك بعين الإنصاف أفضى به ضرورة إلى الاعتراف، هذا، مع أنه / ﷺ [٧٦/أ] لم يتغير عن ذلك بانقياد الخلق لطاعته، واستجابة الملوك والتَّبَابِعَة[١] لدعوته، ودخول العرب العاربة تحت سياسته، وتسليم أنفسهم إليه، ـ مع ما هم عليه من الكبر والفخر والنخوة[٢] والأنفة والعُجب ـ لِيتحكم فيها من القتل والقطع والجَلْدِ والضّرب، لا يُمْلُون أبصارهم منه هيبة له، وهو لا يزداد مع ذلك إلا تواضعاً ولِيناً وشفقة ورِفْقاً ورأفة، كما قال الله تعالى[٣]: ﴿لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَؤُوفٌ رَحِيمٌ﴾[٤]، لا يخاف أحد منه حَيْفاً[٥] ولا حقاً

= فوالله ما هَمَمْتُ ولا عُدْتُ بعدَها لشيء من ذلك، حتى أكرمني الله عز وجل بنبوته».
انظر الأمثلة الأخرى في ذلك: البيهقي: دلائل النبوة ٢/ ٣٠ ـ ٣٥؛ وأبو نعيم: دلائل النبوة، ص ١٤٤ ـ ١٤٧.

(١) (ب): المتابعة، وهي تحريف. والتبابعة: ملوك اليمن، الواحد تُبَّعٌ كسكر، ولا يسمى به إلا إذا كانت له حِمْير، وحَضرَموْت. وكذلك يقال «كِسرى» لمن ملك الفرس، و«قيصر» لمن ملك الروم، وفرعون لمن ملك مصر، والنجاشي لمن ملك الحبشة. (القاموس ٣/ ٩؛ تفسير ابن كثير ٤/ ١٤٣).

(٢) النخوة: العظمة.

(٣) (أ): قال تعالى.

(٤) سورة التوبة: آية ١٢٨.

(٥) الحَيْفُ: الجور والظلم. (الصحاح ٤/ ١٣٤٧؛ المصباح، ص ١٥٩).

في غير حدٍ لِلَّه تعالى، ما استحالَتْ عن ذلك حالُه، ولا غَيَّرَتْهُ استحالة، ولم يزل عازفاً[1] عن الدنيا، ما بات قط عنده درهمٌ ولا دينار[2]، بل كان يولي الجميل، ويعطي الجزيل، ويَهَبُ ما بين الجبلَيْن، حتى قال ذلك الرجل حين رجع إلى قومه: جئتُكم من عندِ مَن يعطي عطاءَ مَنْ لا يخشى الفقر[3]، ويؤدي الديات من ماله مع شدة حاجته إلى صرفها إلى أتباعه وعياله، ويبذل ما لا تسمح به نفوسُ الملوك، ولا أصحاب خزائن الأموال العظيمة[4]، ومات ودرعُه مرهونة على ثلاثين صاعاً من الشعير لقوت أهله[5]، إلى غير ذلك من الصفات التي يغني دون إحصائها المصنفات ويقصر دون حصرها المؤلفات، وكيف لا يستحي العاقلُ من عقله أن لا يسارِع إلى متابعة مثله.

---

(١) (أ): عارفاً، (ب): عارياً. وفي القاموس (٣/١٨٠)؛ والصحاح (٤/١٤٠٣): عَزَفتُ نفسي عن الشيء تَعزِف وتَعزُف عُزوفاً: زهدتُ فيه، وانصرفتُ عنه.

(٢) أخرج الترمذي (٤/١٠) في الزهد، باب ما جاء في معيشة النبي ﷺ وأهله، عن أنس قال: كان النبيُّ ﷺ لا يَدّخِر شيئاً لِغَدٍ».

(٣) يشير إلى الحديث الذي أخرجه مسلم (٤/١٨٠٦) في الفضائل، باب ما سئل رسول الله ﷺ شيئاً قط فقال: لا، وكثرة عطائه، عن أنس رضي الله عنه: أن رجلاً سأل النبيَ ﷺ غنماً بين جَبَلَيْن، فأعطاه إياه، فأتى قومه فقال: أي قوم! أسلموا، فوالله إن محمداً لَيُعطي عطاءً ما يخافُ الفقرَ». انظر أيضاً: الشفا ١/٢٣٢.

(٤) انظر جوده وكرمه وسخاءه ﷺ في الشفا للقاضي عياض ١/٢٣٠ ـ ٢٣٤.

(٥) أخرج البخاري (٣/٢٣١) في الجهاد، باب ما قيل في درع النبي ﷺ والقميصِ في الحرب، و(٥/١٤٥) في المغازي، باب رقم (٨٦)، عن عائشة رضي الله عنها قالت: «تُوفِّي رسولُ الله ﷺ ودرعُه مرهونةٌ عند يهودي بثلاثين صاعاً من شعير».
وأخرجه الترمذي (٢/٢٤٤) في البيوع، باب ما جاء في الرخصة في الشراء إلى أجل، والنسائي (٧/٣٠٣) في البيوع، مبايعة أهل الكتاب، وابن ماجه (٢/٨١٥) في الرهون، الباب الأول، والدارمي (٢/٢٦٠) في البيوع، باب في الرهن.

وأحواله كلها معجزة خارقة للعادة، وكل نبـي من الأنبياء كان له معجزة أو معجزات يسيرة، وهذا النبـي الكريم محمد بن عبـدالله بن عبدالمطلب صلوات الله عليه كل أحواله معجزاتٌ دَالَّة على ثبوت نبوته، ناطقة بتصديق رسالته، فقرائن أحواله كافية لمن نظر وتدبر، مغنية لمن تأمل واستبصر، ولسان الحال أصدق من لسان القال، ونور الصباح يغني عن المصباح(١).

□ □ □

---

(١) وقد استدل العلماء بأحواله ﷺ قبل النبوة وحال الدعوة، وبعد تمامهـا، وأخلاقـه العظيمة، وأحكامه الحكيمة، وإقدامه حين يهجم الأبطال، ووثوقه بعصمة الله تعالى في جميع الأحوال، وثباته على حاله لدى الأهوال، على صحة نبوة سيد المرسلين، وخاتم النبيين صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله وأصحابه وإخوانه من النبيين والمرسلين.
انظر في ذلك: الغزالي: المنقذ من الضلال، ص ١٤٥؛ ابن تيمية: شرح العقيدة الأصفهـانيـة، ص ٨٨ ـ ١٠٥؛ الجـرجـاني: شـرح المـواقف، ص ٥٦٥؛ ابن أبي شريف: المسامرة، ص ٢٠٧ ـ ٢١٢؛ التفتازاني: شرح العقائد، ص ١٦٨ ـ ١٦٩؛ الهندي: إظهار الحق، ص ٤٩٩.

خـــاتمـــة

فإن قلت: فقد بان واتضح بالأدلة الواضحة، والبراهين اللائحة أن مِلَّة الإسلام خير الملل، وأنها ناسخة لسائر الشرائع والنِّحَل، وأن ما سواها باطلٌ، ومن حلية / الحق عاطل، فما الذي أعتقده من الاعتقادات الدينية، وما هو الأقرب إلى السلامة منها في المِلَّة الإسلامية؟ [٧٦/ب]

فنقول لك ــ الدين النصيحة ــ: عليك بعقيدة السلف الصالح من الأمة المحمدية، فإنها الأقرب إلى السلامة، وأبعد من توجه الملامة، لأنها مُنَزَّهة عن التمثيل الفاضح[1]، والتعطيل

---

(١) التمثيل: هو التشبيه، يقال: مَثَّل الشيءَ بالشيء، سوَّاه وشبَّهه به، وجعله مثلَه، وعلى مِثَالِه. فالشبيه، والمثيل، والنظير ألفاظ متقاربة.
والتشبيه قسمان:
١ ــ تشبيه المخلوق بالخالق، كتشبيه النصارى عيسى بالله، وتشبيهه اليهود عزيراً بالله، وتشبيه المشركين أصنامهم بالله. وهذا النوع هو الذي أُرسِلت الرسلُ وأُنزلت الكتب في النهي عنه، وهو أعظم الذنوب على الإطلاق، ومُحبِط لجميع الأعمال.
٢ ــ تشبيه الخالق بالمخلوق، كقول المشبهة لله يدٌ كأيدينا، وسمعٌ كأسماعنا، وهذا هو الذي صُنِّفت كتب التوحيد للرد على قائله، وكلا النوعين كفر، وكل مشبه مُعطِّل وبالعكس. (الرشيد: التنبيهات السنية، ص ٢٥، بتصرف يسير؛ انظر أيضاً ابن أبي العز: شرح الطحاوية، ص ١٢٠ ــ ١٢٣، ٢٣٧).

القادح[1]، وقد بيّناها في كتابنا الموسوم بـ «النُّور اللائح في اعتقاد السَّلَف الصّالح»[2].

(١) التعطيل: وهو لغة: الإخلاء، والتفريغ، والترك.
والمراد بالتعطيل هنا: نفي الصفات الإلهية، وإنكار قيامها بذاتها تعالى، وينقسم إلى ثلاثة أقسام:
١ ـ تعطيل المصنوع من صانعه، كتعطيل الفلاسفة الذين زعموا قدم هذه المخلوقات، وأنها تتصرف بطبيعتها.
٢ ـ تعطيل الصانع من كماله المقدس بتعطيل أسمائه وصفاته.
٣ ـ تعطيل حق معاملته بترك عبادته، أو عبادة غيره معه. (الرشيد: التنبيهات السنية، ص ٢٣)؛ ابن أبي العز: شرح العقيدة الطحاوية، ص ٢٠٣، ٢٣٧).
قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «وكل واحد من فريقي التعطيل والتمثيل فهو جامع بين التعطيل والتمثيل:
أما المعطلون فإنهم لم يفهموا من أسماء الله وصفاته إلا ما هو اللائق بالمخلوق، ثم شرعوا في نفي تلك المفهومات فقد جمعوا بين التمثيل والتعطيل، مَثَّلُوا أوّلاً وعطّلوا آخِراً، وهذا تشبيه وتمثيل منهم للمفهوم من أسمائه وصفاته بالمفهوم من أسماء خلقه وصفاتهم، وتعطيل لما يستحقه هو سبحانه من الأسماء والصفات اللائقة به سبحانه.
ومذهب السلف بين التعطيل والتمثيل فلا يمثلون صفات الله بصفات خلقه، كما لا يمثلون ذاته بذوات خلقه، فلا ينفون عنه ما وصف به نفسه، ووصفه به رسوله ﷺ فيعطلوا أسماءه الحسنى وصفاته العليا، ويحرفوا الكلم عن مواضعه، ويلحدوا في أسماء الله وآياته». (الرسالة الحموية الكبرى، ص ١٠٢، في ضمن «نفائس» بتحقيق الشيخ محمد حامد الفقي، مطبعة السنّة المحمدية».

(٢) جاء في خاتمة (أ) ما يلي: «تم الكتاب بحمد الله وعونه، وصلى الله على محمد وآله والموفون بعهده، وسلّم وكرّم وشرّف، على يدِ العبد الفقير إلى الله محمد بن أحمد بن محمد الحنبلي الألواحي غفر الله له ولوالديه ولجميع المسلمين أجمعين، الحمد لله رب العالمين، وذلك منتصف شهر الله المحرم سنة أربع وأربعين وسبعمائة، ونقلتُ من نسخة عليها خط المصنف رحمه الله».
وجاء في خاتمة (ب): «تم الكتاب بحمد الله تعالى وعونه»، ثم نقل تاريخ نسخ النسخة (أ) فقال: «وذلك منتصف شهر الله المحرم سنة أربع وأربعين وسبعمائة، ونقلتُ من نسخة عليها خط المصنف رحمه الله تعالى» وذكر بعد هذا تاريخ النسخ لنسخته، فقال: «ووقع الفراغ في ٢٢ محرم الحرام سنة ثمان وأربعين وألف، في قصبة نِيش»، ثم جاء باللغة التركية القديمة ما ترجمته: «قد نُقِلَتْ عن نسخة شِنَاس أفندي».

فهارس الكتاب

(١) فهرس الآيات القرآنية.
(٢) فهرس الأحاديث النبوية.
(٣) فهرس الأمثال.
(٤) فهرس الشعر.
(٥) فهرس الأعلام.
(٦) فهرس الكواكب والنجوم والبروج.
(٧) فهرس الأماكن والبلدان.
(٨) فهرس الفرق والطوائف والجماعات.
(٩) فهرس الكتب الواردة بالمتن.
(١٠) فهرس المصادر والمراجع..
(١١) فهرس الموضوعات.

(١)
فهرس الآيات القرآنية

(٢)

فهرس الأحاديث النبوية الشريفة



(٣)
فهرس الأمثال

* * *

(٤)
فهرس الشعر

* * *

(٥)

فهرس الأعلام

* * *

(٦)
فهرس الكواكب والنجوم والبروج

* * *

(٧)

فهرس الأماكن والبلدان

* * *

(٨)

فهرس الفرق والطوائف والجماعات

* * *

(٩)

فهرس الكتب الواردة بالمتن

* * *

(١٠)
فهرس المصادر والمراجع

* القرآن الكريم

الآلوسي: أبو الثنا شهاب الدين محمود البغدادي (١٢٧٠هـ):

٢ ــ روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، دار الفكر، بيروت، ١٣٩٨هـ.

الآمدي: سيف الدين أبو الحسن علي بن أبي علي (٦٣١هـ):

٣ ــ الإحكام في أصول الأحكام، ط. محمد علي صبيح، القاهرة، ١٣٨٧هـ.

٤ ــ غاية المرام في علم الكلام، تحقيق د. حسن محمود عبداللطيف، ط. المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، ١٣٩١هـ ــ ١٩٧١م.

٥ ــ المبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين، تحقيق د. حسن محمود عبداللطيف الشافعي، القاهرة، ١٤٠٣هـ ــ ١٩٨٣م.

ابن الأثير: عزالدين أبو الحسن علي بن محمد بن عبدالكريم (٦٣٠هـ):

٦ ــ أسد الغابة في معرفة الصحابة، المكتبة الإسلامية، طهران، ١٣٤٢هـ.

٧ ــ الكامل في التاريخ، دار صادر، بيروت، ١٣٨٥هـ ــ ١٩٦٥م.

ابن الأثير: مجدالدين أبو السعادات المبارك بن محمد (٦٠٦هـ):

٨ ــ جامع الأصول في أحاديث الرسول، ت. عبدالقادر الأرناؤوط، مكتبة دار البيان، ١٣٩١هـ.

٩ ــ منال الطالب في شرح طوال الغرائب، ت. محمود محمد الطناحي، ط. المركز البحث العلمي بجامعة أم القرى.

١٠ ــ النهاية في غريب الحديث والأثر، ت. محمود الطناحي، القاهرة، ١٣٨٣هـ.

أحمد أمين:

١١ ــ ضحى الإسلام، طبعة دار الكتاب العربي العاشرة، بيروت.

١٢ ــ يوم الإسلام، مؤسسة الخانجي، القاهرة، ١٩٥٨م.

أحمد بن حنبل: الإمام (٢٥٢هـ):

١٣ ــ المسند، المكتب الإسلامي، بيروت، بدون تاريخ.

الإسفراييني: أبو المظفر شاهفور بن طاهر بن محمد (٤٧١هـ):

١٤ ــ التبصير في الدين، ت. محمد زاهد الكوثري، الأنوار، القاهرة، ١٣٥٩هـ.

الأشعري: الإمام أبو الحسن علي بن إسماعيل (٣٣٠هـ):

١٥ ــ الإبانة عن أصول الديانة، ت. فوقية حسين، دار الأنصار، مصر، ١٣٩٧هـ.

١٦ ــ اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، ت. حموده غرابة، القاهرة، ١٩٧٥م.

١٧ ــ مقالات الإسلاميين، ت. محمد محيي الدين عبدالحميد، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الأولى.

ابن أبي الإصبَع المصري:

١٨ ــ بديع القرآن، ت. حفني محمد شرف، طبعة دار النهضة الثانية، مصر.

ابن أبي أصيْبعة: أحمد بن القاسم:

١٩ ــ عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ت. نزار رضا، مكتبة الحياة، بيروت.

الأصفهاني: أبو نعيم أحمد بن عبدالله (٤٣٠هـ):

٢٠ ــ دلائل النبوة، ط. الهند، ١٣٩٧هـ.

الأصفهاني: شمس الدين بن محمود بن عبدالرحمن (٧٤٩هـ):

٢١ ــ مطالع الأنظار على طوالع الأنوار، ط. استانبول، ١٣٠٥هـ.

امرؤ القيس:

٢٢ ــ ديوان امرؤ القيس، ت. محمد أبي الفضل إبراهيم، دار المعارف، مصر.

أمير بادشاه: محمد أمين الحنفي البخاري:

٢٣ ـ تيسير التحرير على كتاب التحرير، ط. مصطفى البابي الحلبي، ١٣٥١هـ.

ابن الأنباري: عبدالرحمن بن محمد (٥٧٧هـ):

٢٤ ـ أسرار العربية، ت. محمد بهجة البيطار، دمشق، ١٩٥٧م.

٢٥ ـ الأغراب في جدل الإعراب، ت. سعيد الأفغاني، دمشق، ١٣٧٧هـ.

٢٦ ـ البلغة في الفرق بين المذكر والمؤنث، ت. رمضان عبدالتواب، ط. دار الكتب، القاهرة، ١٩٧٠م.

٢٧ ـ البيان في غريب إعراب القرآن، ت. طه عبدالحميد طه، دار الكتاب العربي، القاهرة، ١٣٨٩هـ.

٢٨ ـ زينة الفضلاء في الفرق بين الضاد والظاء، ت. رمضان عبدالتواب، بيروت، ١٣٩١هـ.

٢٩ ـ شرح قصيدة البردة (بانت سعاد)، ت. محمود حسن زيني، طبعة تهامة الأولى، ١٤٠٠هـ ـ ١٩٨٠م.

٣٠ ـ لمع الأدلة في أصول النحو، ت. عطية عامر، المطبعة الكاثوليكية وطبعة سعيد الأفغاني، دمشق، ١٣٧٧هـ.

٣١ ـ منثور الفوائد، ت. حاتم صالح الضامن، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٣هـ.

٣٢ ـ نزهة الألباء في طبقات الأدباء، ت. محمد أبي الفضل إبراهيم، دار نهضة مصر.

الإيجي: عضدالدين عبدالرحمن بن أحمد:

٣٣ ـ المواقف في علم الكلام، ط. عالم الكتب، بيروت.

الباقلاني: القاضي أبوبكر بن الطيب البصري (٤٠٣هـ):

٣٤ ـ إعجاز القرآن، ت. السيد أحمد صقر، ط. دار المعارف الثالثة.

٣٥ ـ الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، ت. محمد زاهد الكوثري، مؤسسة الخانجي، القاهرة، ١٣٨٢هـ.

٢٦ ـ التمهيد في الرد على الملحدة والرافضة والمعتزلة، ت. الأب يوسف المكارثي، المكتبة الشرقية، بيروت، ١٩٥٧م.

٣٧ ــ كتاب البيان، ت. الأب يوسف المكارثي، بيروت، ١٩٥٨م.

البخاري: الإمام محمد بن إسماعيل (٢٥٦هـ):

٣٨ ــ الجامع الصحيح، ط. استانبول، ١٣١٥هـ.

بدوي: د. عبدالمجيد أبو الفتوح:

٣٩ ــ التاريخ السياسي والفكري للمذهب السني في المشرق الإسلامي من القرن الخامس حتى سقوط بغداد، عالم المعرفة، جدة، ١٤٠٣هـ.

بروكلمان: كارل:

٤٠ ــ تاريخ الأدب العربي، ترجمة عبدالحليم النجار، دار المعارف، ١٩٧٧م.

٤١ ــ تاريخ الشعوب الإسلامية، دار العلم للملايين، ط. السادسة، بيروت.

البزدوي: أبو اليسر محمد بن محمد بن عبدالكريم (٤٩٣هـ):

٤٢ ــ أصول الدين، ت. هانز بيترلنس، ط. عيسى الحلبي، القاهرة، ١٣٨٣هـ.

البغدادي: إسماعيل باشا (١٣٤٠هـ):

٤٣ ــ هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، ط. استانبول.

٤٤ ــ إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، ط. استانبول، ١٩٤٥ ــ ١٩٤٧م.

البغدادي: الأستاذ أبو منصور عبدالقاهر بن طاهر (٤٢٩هـ):

٤٥ ــ أصول الدين، ط. استانبول، ١٣٤٦هـ ــ ١٩٢٨م.

٤٦ ــ الفرق بين الفرق، ت. محمد محيي الدين عبدالحميد، دار المعرفة.

البلاذري: أحمد بن يحيى:

٤٧ ــ أنساب الأشراف، ت. محمد حميدالله، دار المعارف، مصر.

البنا: أحمد بن عبدالرحمن:

٤٨ ــ الفتح الرباني لترتيب مسند الإمام أحمد بن حنبل الشيباني، (مع شرحه بلوغ الأماني)، دار الشهاب، القاهرة.

البيضاوي: ناصرالدين أبو سعيد عبدالله بن عمر (٦٨٥هـ):

٤٩ ــ أنوار التنزيل وأسرار التأويل، مؤسسة شعبان للنشر، بيروت.

البيهقي: أحمد بن الحسين (٤٥٨هـ):
٥٠ ـ الأسماء والصفات، ط. دار الكتب العلمية الأولى، بيروت، ١٤٠٥هـ.

٥١ ـ الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد، ت. كمال يوسف الحوت، عالم الكتب، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م.

٥٢ ـ دلائل النبوة، ت. عبدالمعطي قلعجي، دار الكتب العلمية، ١٤٠٥هـ.

الترجمان: عبدالله بن عبدالله المهتدي:
٥٣ ـ تحفة الأريب في الرد على أهل الصليب، ط. استانبول، ١٢٩٠هـ.

الترمذي: الإمام أبوعيسى محمد بن عيسى بن سورة (٢٧٩هـ):
٥٤ ـ الجامع الصحيح (السنن)، ت. عبدالوهاب عبداللطيف، وعبدالرحمن محمد عثمان، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٠هـ.

ابن تغري بردي: أبو المحاسن يوسف (٨٧٤هـ):
٥٥ ـ النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، ط. دار الكتب المصرية ١٩٣٥ ـ ١٩٣٦م.

التفتازاني: سعدالدين مسعود بن عمر (٧٩١هـ):
٥٦ ـ حاشيته على شرح المختصر للقاضي عضدالدين، مصورة عن طبعة بولاق ١٣١٦هـ، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٣هـ.

٥٧ ـ شرح العقائد، ط. استانبول، ١٣١٠هـ.

التميمي: تقي الدين عبدالقادر (١٠٠٥هـ):
٥٨ ـ الطبقات السنية في تراجم الحنفية، ت. عبدالفتاح محمد الحلو، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، ١٣٩٠هـ ـ ١٩٧٠م.

التنوخي: القاضي أبو المحاسن المفضل بن محمد (٤٤٢هـ):
٥٩ ـ تاريخ العلماء النحويين من البصريين والكوفيين وغيرهم، ت. عبدالفتاح محمد الحلو، ط. جامعة الإمام محمد بن سعود، ١٤٠١هـ.

التهانوي: محمد علي الفاروقي:
٦٠ ـ كشاف اصطلاحات الفنون، ت. لطفي عبدالبديع، المؤسسة المصرية العامة للتأليف، القاهرة، ١٩٦٣م، وطبعة الهند.

ابن تيمية: تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبدالحليم (٧٢٨هـ):
٦١ ــ الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، مطابع المجد التجارية.
٦٢ ــ درء تعارض العقل والنقل، ت. محمد رشاد سالم، ط. جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤٠٢هـ ــ ١٩٨٢م.
٦٣ ــ شرح العقيدة الأصفهانية، دار الكتب الحديثة، مصر.
٦٤ ــ مجموعة الرسائل والمسائل، ط. المنار الأولى، ١٣٤٩هـ.
٦٥ ــ منهاج السنة في نقض كلام الشيعة والقدرية، مكتبة الرياض الحديثة.
٦٦ ــ النبوات، المطبعة السلفية ومكتبتها، القاهرة، ١٣٨٦هـ.

الجاحظ: أبو عثمان عمرو بن بحر:
٦٧ ــ البيان والتبيين، ت. عبدالسلام هارون، لجنة التأليف، ١٣٦٧هـ.

ابن جبير: أبو الحسين محمد بن أحمد:
٦٨ ــ رحلة ابن جبير، دار صادر ــ دار بيروت، ١٣٨٤هـ.

الجرجاني: السيد الشريف أبو الحسن علي بن محمد (٨١٦هـ):
٦٩ ــ التعريفات، مطبعة أحمد كامل، استانبول، ١٣٢٧هـ.
٧٠ ــ شرح المواقف، مطبعة الحاج محرم أفندي، استانبول، ١٢٨٦هـ.

الجرجاني: عبدالقادر (٤٧١هـ):
٧١ ــ الرسالة الشافية، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، دار المعارف، مصر.

الجزري: شمس الدين محمد بن محمد:
٧٢ ــ غاية النهاية في طبقات القراء، ت. ج. برجستراسر، مكتبة الخانجي، ١٣٥٢هـ.
٧٣ ــ النشر في القراءات العشر، ت. علي محمد الضباع، دار الفكر، بيروت.

ابن جلجل: أبو داود سليمان بن حسان الأندلسي (٣٧٧هـ):
٧٤ ــ طبقات الأطباء والحكماء، ت. فؤاد سيد، القاهرة، ١٩٥٥م.

الجليند: د. محمد السيد:
٧٥ ــ الإمام ابن تيمية وقضية التأويل، عكاظ، السعودية، ١٤٠٣هـ.

الجمحي: محمد بن سلام (٢٣١هـ):

٧٦ ـ طبقات فحول الشعراء، ت. محمود شاكر، مطبعة المدني، القاهرة.

ابن الجوزي: أبو الفرج عبدالرحمن بن علي بن محمد (٥٩٧هـ):
٧٧ ـ المنتظم، دائرة المعارف العثمانية، حيدرآباد الدكن، ١٣٥٨هـ.

٧٨ ـ الوفا بأحوال المصطفى، ت. محمد زهري النجار، الرياض.

الجويني: أبو المعالي إمام الحرمين عبدالملك بن عبدالله (٤٧٨هـ):
٧٩ ـ الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ت. محمد يوسف موسى وزميله، مكتبة الخانجي، مصر، ١٣٦٩هـ.

٨٠ ـ الشامل في أصول الدين، ت. علي سامي النشار وآخرين، منشأة المعارف، الاسكندرية، ١٩٦٩م.

٨١ ـ شفاء الغليل في بيان ما وقع في التوراة والإنجيل من التبديل، ت. أحمد حجازي السقا، ط. الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء، الرياض، ١٤٠٣هـ.

٨٢ ـ العقيدة النظامية، ت. محمد زاهد الكوثري، مطبعة الأنوار، القاهرة، ١٣٦٧هـ.

الجوهري: أبو نصر إسماعيل بن حماد (٣٩٣هـ):
٨٣ ـ الصحاح، ت. أحمد عبدالغفور عطار، الطبعة الثانية، ١٤٠٢هـ.

حاجي خليفة: مصطفى بن عبدالله (١٠٦٧هـ):
٨٤ ـ كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، ط. استانبول، ١٩٤١م.

الحاكم: أبو عبدالله محمد بن عبدالله النيسابوري (٤٠٥هـ):
٨٥ ـ المستدرك على الصحيحين، ط. حيدرآباد، ١٣٣٤ ـ ١٣٤٢هـ.

حتي: د. فيليب:
٨٦ ـ تاريخ العرب، ترجمة: أدورد جرجي ـ جبرائيل حبود، دار الكشاف، الطبعة الرابعة.

ابن حجر: شهاب الدين أبو الفضل أحمد بن علي (٨٥٢هـ):
٨٧ ـ الإصابة في تمييز الصحابة، الطبعة الأولى، ١٣٢٨هـ.

٨٨ ــ فتح الباري شرح صحيح البخاري، ترقيم محمد فؤاد عبدالباقي، تصحيح محبالدين الخطيب، المكتبة السلفية، القاهرة.

٨٩ ــ لسان الميزان، دائرة المعارف النظامية، حيدرآباد، ١٣٣٠هـ.

ابن حزم: أبو محمد علي أحمد بن سعيد الأندلسي (٤٥٦هـ):

٩٠ ــ الفصل في الملل والأهواء والنحل، ت. عبدالرحمن عميرة وزميله، مكتبات عكاظ، السعودية، ١٤٠٢هـ ــ ١٩٨١م.

حسن إبراهيم حسن:

٩١ ــ تاريخ الإسلام السياسي والثقافي والاجتماعي، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٧م.

أبو الحسين البصري: محمد بن علي بن الطيب (٤٣٦هـ):

٩٢ ــ كتاب المعتمد في أصول الفقه، ت. محمد حميد الله، دمشق، ١٣٨٥هـ.

الخضري: محمود بك:

٩٣ ــ محاضرات تاريخ الأمم الإسلامية (الدولة العباسية)، المكتبة التجارية الكبرى، ط. العاشرة.

الحلواني: د. محمد خير:

٩٤ ــ الخلاف النحوي بين البصريين والكوفيين وكتاب «الإنصاف»، بيروت، ١٩٧٤م.

أبو حيان الأندلسي: محمد بن يوسف (٧٥٤هـ):

٩٥ ــ البحر المحيط، ط. دار الفكر الثانية، بيروت، ١٤٠٣هـ ــ ١٩٨٣م.

الخطابي: أبو سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم البستي (٣٨٨هـ):

٩٦ ــ بيان إعجاز القرآن، دار المعارف، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن.

٩٧ ــ غريب الحديث، ت. عبدالكريم إبراهيم الغرباوي، ط. الأولى، ١٤٠٢هـ.

الخطيب: أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت البغدادي (٤٦٣هـ):

٩٨ ــ تاريخ بغداد، دار الكتاب العربي، بيروت.

خفاجي: د. محمود أحمد:

٩٩ ـ في العقيدة الإسلامية بين السلفية والمعتزلة ـ تحليل ونقد، الجزء الأول، ط. الأولى، ١٣٩٩هـ ـ ١٩٧٩م.

ابن خلدون: عبدالرحمن بن خلدون المغربي (٨٠٨هـ):
١٠٠ ـ التاريخ، دار الكتاب اللبناني، بيروت.

١٠١ ـ المقدمة، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة.

ابن خلكان: أبو العباس أحمد بن محمد بن أبي بكر (٦٨١هـ):
١٠٢ ـ وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ت. محمد محيي الدين عبدالحميد، مكتبة النهضة، ١٩٤٨م.

الخوانساري: ميرزا محمد باقر الموسوي الأصبهاني (١٣١٣هـ):
١٠٣ ـ روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات، ت. أسدالله إسماعليان، مكتبة إسماعليان، طهران.

الخياط: أبو الحسين عبدالرحيم بن محمد المعتزلي (٣٠٠هـ):
١٠٤ ـ الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد، ت. ألبير نصري نادر، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٥٧م.

الدارمي: الإمام أبو محمد عبدالله عبدالرحمن (٢٥٥هـ):
١٠٥ ـ سنن الدارمي، ت. محمد أحمد دهمان، دار إحياء السنة النبوية.

أبو داود: سليمان بن الأشعث السجستاني (٢٧٥هـ):
١٠٦ ـ سنن أبي داود، ت. عزت عبيد دعاس، الطبعة الأولى، ١٣٨٨هـ.

ابن دريد: أبو بكر محمد بن الحسن (٣٢١هـ):
١٠٧ ـ الجمهرة، دائرة المعارف العثمانية، حيدرآباد ـ الدكن، ١٣٥١هـ.

الذهبي: شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان (٧٤٨هـ):
١٠٨ ـ تاريخ الإسلام، ج ١٤، مخطوط بمكتبة أحمد الثالث، برقم ٢٩١٧.

١٠٩ ـ تذكرة الحفاظ، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

١١٠ ـ دول الإسلام، ت. فهيم محمد شلتوت، الهيئة المصرية العامة للتأليف، ١٩٧٤م.

١١١ ـ سير أعلام النبلاء، مخطوط بمكتبة أحمد الثالث باستانبول، تحت رقم ٢٩١٠ تاريخ.

١١٢ ـ السيرة النبوية، ت. حسام الدين القدسي، دار الكتب العلمية الطبعة الأولى، بيروت، ١٤٠١هـ.

١١٣ ـ ميزان الاعتدال في نقد الرجال، ت. محمد علي البجاوي، دار المعرفة، بيروت.

الرازي: فخرالدين محمد بن عمر الخطيب (٦٠٦هـ):

١١٤ ـ الأربعين في أصول الدين، حيدرآباد ـ الدكن، ١٣٥٣هـ.

١١٥ ـ أصول الدين (معالم أصول الدين)، تقديم طه عبدالرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة.

١١٦ ـ اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، ت. علي سامي النشار، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٢هـ ـ ١٩٨٢م.

١١٧ ـ محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، ت. طه عبدالرؤوف سعد، دار الكتاب العربي.

١١٨ ـ المحصول في علم الأصول، ت. طه جابر العلواني، ط. جامعة محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، ١٩٧٩م.

١١٩ ـ مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)، دار الكتب العلمية، طهران.

الراغب: أبو القاسم الحسين بن محمد الأصفهاني (٥٠٢هـ):

١٢٠ ـ المفردات في غريب القرآن، نشره محمد أحمد خلف الله، مكتبة الأنجلو المصرية.

ابن رشد: القاضي محمد بن أحمد (٥٩٥هـ):

١٢١ ـ مناهج الأدلة في عقائد الملة، ت. محمود قاسم، مكتبة الأنجلو المصرية، ط. الثانية، القاهرة.

الرشيد: عبدالعزيز ناصر:

١٢٢ ـ التنبيهات السنية على العقيدة الواسطية، مطبعة الإمام، مصر.

الرماني: أبو الحسن علي (٣٨٦هـ):
١٢٣ ـ النكت في إعجاز القرآن، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن.

الزبيدي: محمد بن محمد الحنفي (١٢٠٥هـ):
١٢٤ ـ تاج العروس من جواهر القاموس، دار مكتبة الحياة، بيروت.

أبو زرعة: عبدالرحمن بن محمد زنجلة:
١٢٥ ـ حجة القراءات، ت. سعيد الأفعاني، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٣٩٩هـ.

الزركشي: بدرالدين محمد بن عبدالله:
١٢٦ ـ البرهان في علوم القرآن، ت. محمد أبوالفضل إبراهيم، ط. دار المعرفة الثانية، بيروت.

الزركلي: خيرالدين:
١٢٧ ـ الأعلام، دار العلم للملايين، ط. الخامسة، بيروت، ١٩٨٠م.

الزمخشري: أبو القاسم جارالله محمود بن عمر (٥٣٨هـ):
١٢٨ ـ أساس البلاغة، مطبعة دار الكتب، ط. الثانية، مصر، ١٩٧٢م.

١٢٩ ـ الفائق في غريب الحديث، ت. محمد أبوالفضل إبراهيم، ١٩٤٥ ـ ١٩٤٨م.

١٣٠ ـ الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل، مطبعة مصطفى البابي الحلبي القاهرة، ١٣٨٥هـ.

١٣١ ـ المستقصي في أمثال العرب، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٣٩٧هـ.

زهدي جارالله:
١٣٢ ـ المعتزلة، القاهرة، ١٣٦٦هـ.

أبو زهرة: محمد:
١٣٣ ـ تاريخ المذاهب الإسلامية، دار الفكر العربي مصر.

١٣٤ ـ المعجزة الكبرى: القرآن، دار الفكر العربي.

١٣٥ ـ النصرانية، دار الفكر العربي.

السامرائي: د. فاضل صالح:

١٣٦ ــ أبو البركات الأنباري ودراساته النحوية، مكتبة اليرموك، بغداد، ١٣٩٥هـ ــ ١٩٧٥م.

سبط ابن الجوزي: شمس الدين أبو المظفر يوسف بن قز أوغلي (٦٥٤).

١٣٧ ــ مرآة الزمان في تاريخ الأعيان، دائرة المعارف النعمانية، حيدرآباد ــ الدكن، ١٣٧٠هـ.

السبكي: تاج الدين أبو نصر عبدالوهاب بن علي (٧٧١هـ):

١٣٨ ــ طبقات الشافعية الكبرى، ت. محمود الطناحي ــ عبدالفتاح محمد الحلو، ط. عيسى الحلبي، ط. الأولى، ١٣٨٥هـ.

السخاوي: شمس الدين أبو الخير محمد بن عبدالرحمن (٩٠٢هـ):

١٣٩ ــ المقاصد الحسنة، ت. عبدالله محمد الصديق، دار الكتب العلمية، ط. الأولى، بيروت، ١٣٩٩هـ.

ابن سعد: محمد (٢٣٠هـ):

١٤٠ ــ الطبقات الكبرى، دار بيروت ــ دار صادر، بيروت، ١٣٧٧هـ.

السكاكي: أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر بن علي:

١٤١ ــ مفتاح العلوم، مصطفى البابي الحلبي، ط. الأولى، ١٣٥٦هـ.

ابن سلام: أبو عبيد القاسم (٣٣٨هـ):

١٤٢ ــ كتاب الأمثال، ت. عبدالمجيد قطامش، ط. مركز البحث العلمي بجامعة الملك عبدالعزيز، ط. الأولى، ١٤٠٠هـ ــ ١٩٨٠م.

ابن سنان الخفاجي: أبو محمد عبدالله بن محمد (٤٦٦هـ):

١٤٣ ــ سر الفصاحة، تصحيح عبدالمتعال الصعيدي، ط. محمد علي صبيح، القاهرة، ١٣٨٩هـ.

ابن سينا: أبو علي الحسين:

١٤٤ ــ الإشارات والتنبيهات مع شرح الطوسي، ت. أستاذنا الدكتور سليمان سيد أحمد دنيا، ط. دار المعارف الثانية، ١٩٦٨.

السيوطي: جلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر (٩١١هـ):

١٤٥ ــ الإتقان في علوم القرآن، المكتبة الثقافية، بيروت، ١٩٧٣م.

١٤٦ ــ بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحويين، ت. محمد أبو الفضل إبراهيم، ط. عيسى البابي الحلبي، القاهرة، ١٣٨٤هـ.

١٤٧ ــ تاريخ الخلفاء، ت. محمد محيي الدين عبدالحميد، المكتبة التجارية الكبرى، ط. الرابعة، ١٣٨٩هـ.

١٤٨ ــ تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، ت. عبدالوهاب عبداللطيف، دار الكتب الحديثة، ط. الثانية، ١٣٨٥هـ.

١٤٩ ــ الخصائص الكبرى، ت. محمد خليل هراس، دار الكتب الحديثة، مصر.

أبو شامة: شهاب الدين أبو محمد عبدالرحمن المقدسي (٦٦٥هـ):

١٥٠ ــ الروضتين في أخبار الدولتين، دار الجيل، بيروت.

ابن الشجري:

١٥١ ــ الأمالي، دار المعرفة، بيروت.

شلبي: د. أحمد:

١٥٢ ــ تاريخ التربية الإسلامية، مكتبة الأنجلو المصرية، ط. الثانية، ١٩٦٠.

١٥٣ ــ المسيحية، مكتبة النهضة المصرية، ط. الرابعة، القاهرة، ١٩٧٣م.

١٥٤ ــ اليهودية، مكتبة النهضة المصرية، ط. الخامسة، القاهرة، ١٩٧٨م.

الشهرستاني: أبو الفتح محمد بن عبدالكريم (٥٤٨هـ):

١٥٥ ــ مصارعة الفلاسفة، ت. سهير مختار، ط. الأولى، ١٣٩٦هـ ــ ١٩٧٦م.

١٥٦ ــ الملل والنحل، ت. عبدالعزيز محمد الوكيل، ط. الحلبي، ١٣٧٨هـ.

١٥٧ ــ نهاية الإقدام في علم الكلام، ت. الفرد جيوم، مكتبة المثنى، بغداد.

الشيرازي: أبو إسحاق إبراهيم بن علي الفيروزآبادي (٤٧٦هـ):

١٥٨ ــ التبصرة في أصول الفقه، ت. محمد حسن هيتو، دار الفكر، ١٤٠٠هـ.

الصابوني: نورالدين أحمد بن علي بن محمود (٥٨٠هـ):

١٥٩ ــ البداية في أصول الدين، ت. بكر طوبال أوغلي، دمشق، ١٣٩٦هـ.

الصافي: د. محيي الدين:

١٦٠ ــ توضيح المنطق القديم، مكتبة الأزهر، ط. الأولى، القاهرة.

الصفدي: صلاح الدين أيبك (٧٦٤هـ):
١٦١ ـ الوافي بالوفيات، ج ١٨، مخطوط بمكتبة أحمد الثالث باستانبول، برقم ٢٩٢٠، وط. جمعية المستشرقين الألمانية، ١٩٥٩ ـ ١٩٦٢م.

صليبا: جميل:
١٦٢ ـ المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٧٣م.

الطبري: أبو جعفر محمد بن جرير (٣١٠هـ):
١٦٣ ـ تاريخ الطبري (تاريخ الأمم والملوك)، ت. محمد أبو الفضل إبراهيم، ط. دار المعارف الثانية، القاهرة.

١٦٤ ـ جامع البيان في تفسير آي القرآن، ط. الأميرية ببولاق، ١٣٢٨هـ.

الطهطاوي: محمد عزت إسماعيل:
١٦٥ ـ محمد نبي الإسلام في التوراة والإنجيل والقرآن، مطبعة التقدم.

عبدالباقي: محمد فؤاد:
١٦٦ ـ المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، مؤسسة جمال للنشر، بيروت.

ابن عبدالبر: أبو عمر يوسف بن عبدالبر النمري القرطبي (٤٦٣هـ):
١٦٧ ـ الاستيعاب في معرفة الأصحاب، طبع على هامش الإصابة، ١٣٢٨هـ.

عبدالعلي: محمد بن نظام الدين الأنصاري:
١٦٨ ـ فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت في أصول الفقه، المطبعة الأميرية ببولاق، ط. الأولى، ١٣٢٤هـ.

عبده: محمد:
١٦٩ ـ حاشيته على شرح العضدية للدواني (الشيخ محمد عبده بين الفلاسفة والمتكلمين)، ت. سليمان دنيا، عيسى الحلبي، ١٣٧٧هـ.

عتر: د. حسن ضياء الدين:
١٧٠ ـ بينات المعجزة الخالدة، دار النصر، حلب، ١٣٩٥هـ.

العجلوني: إسماعيل بن محمد:
١٧١ ـ كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس تصحيح أحمد القلاش، مكتبة التراث الإسلامي، حلب.

ابن العربي: محمد بن عبدالله بن محمد (٥٤٣هـ):
١٧٢ ـ العواصم من القواصم، ت. عمار طالبي، ط. الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر.
١٧٣ ـ قانون التأويل، ت. الأخ الزميل محمد السليماني، رسالة الماجستير، بجامعة أم القرى، كلية الشريعة.

العريض: د. علي حسن:
١٧٤ ـ فتح المنان في نسخ القرآن، ط. الخانجي الأولى، القاهرة، **١٩٧٣م**.

ابن أبي العز: علي بن علي بن محمد:
١٧٥ ـ شرح العقيدة الطحاوية، ط. المكتب الإسلامي، ط. السابعة، بيروت، **١٤٠٣هـ**.

ابن عساكر: علي بن الحسن بن هبة الله بن عبدالله (٥٧١)هـ:
١٧٦ ـ تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، ط. مصورة عن طبعة القدسي، **١٣٩٩**، دار الفكر العربي، بيروت.

العسكري: أبو هلال:
١٧٧ ـ جمهرة الأمثال، ت. محمد أبو الفضل إبراهيم، المؤسسة العربية، **١٣٨٤هـ**.

ابن عطية: أبو محمد عبدالحق بن عطية الغرناطي:
١٧٨ ـ المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ت. أحمد صادق الملاح، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، **١٣٩٤هـ**.

علوش: جميل:
١٧٩ ـ ابن الأنباري وجهوده في النحو، الدار العربية للكتاب.

ابن العماد: أبو الفلاح عبدالحي (١٨٠٩هـ):
١٨٠ ـ شذرات الذهب في أخبار من ذهب، المكتب التجاري للطباعة، بيروت.

عمار طالبي: الدكتور:
١٨١ ـ آراء أبي بكر بن العربي الكلامية، الشركة الوطنية للنشر، الجزائر.

عياض: القاضي بن موسى اليحصبي الأندلسي (٥٤٤هـ):
١٨٢ ـ الشفا بتعريف حقوق المصطفى، ت. نور الدين قره علي وزملائه، مكتبة الفارابي ـ مؤسسة علوم القرآن، دمشق.

غربال: محمد شفيق:
١٨٣ ـ الموسوعة العربية الميسرة، دار الشعب، ومؤسسة فرانكلين للطباعة.

الغزالي: أبو أحمد محمد بن محمد (٥٠٥هـ):
١٨٤ ـ الاقتصاد في الاعتقاد، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م.

١٨٥ ـ تهافت الفلاسفة، ت. سليمان دنيا، ط. دار المعارف الخامسة، مصر.

١٨٦ ـ الرد الجميل لإلـهية عيسى بصريح الإنجيل، ت. محمد عبدالله الشرقاوي، دار أمية للنشر والتوزيع، الرياض، ١٤٠٣هـ.

١٨٧ ـ فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، ت. سليمان دنيا، القاهرة ١٣٨١هـ.

١٨٨ ـ المستصفى من علم الأصول، المطبعة الأميرية ببولاق، ١٣٣٤هـ.

١٨٩ ـ المنقذ من الضلال، ت. عبدالحليم محمود، دار الكتب الحديثة، ١٣٩٤هـ.

فؤاد السيد:
١٩٠ ـ فهرس المخطوطات المصورة، معهد إحياء المخطوطات العربية ١٩٥٤هـ.

ابن فارس: أحمد بن فارس بن زكريا (٣٩٥هـ):
١٩١ ـ معجم مقاييس اللغة، ت. عبدالسلام هارون، ط. الحلبي.

فرغلي: د. محمد محمود:
١٩٢ ـ النسخ بين الإثبات والنفي، دار الكتاب الجامعي، القاهرة، ١٣٩٦هـ.

الفيروزآبادي: مجدالدين محمد بن يعقوب (٨١٧هـ):
١٩٣ ـ البلغة في تاريخ أئمة اللغة، ت. محمد المصري، دمشق، ١٣٩٢هـ.

١٩٤ ـ القاموس المحيط، ط. مصطفى البابي الحلبي الثانية، ١٣٧١هـ ـ ١٩٥٢م.

الفيومي: أحمد بن محمد بن علي (٧٧٠هـ):
١٩٥ ـ المصباح المنير، المكتبة العلمية، بيروت.

القاري: علي بن سلطان، الشهير بملا علي القاري (١٠١٤هـ):
١٩٦ ـ شرح الشفا للقاضي عياض، ط. استانبول.

١٩٧ ـ شرح نخبة الفكر لابن حجر، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٣٩٨هـ.

١٩٨ ــ المصنوع في معرفة الحديث الموضوع، ت. عبدالفتاح أبو غدة، مؤسسة الرسالة، ط. الثانية، ١٣٩٨هـ.

القاضي عبدالجبار: أبو الحسن بن أحمد بن الخليل الأسد ابادي:

١٩٩ ــ شرح الأصول الخمسة، ت. عبدالكريم العثمان، مكتبة وهبة، ١٩٦٥م.

ابن قاضي شهبة:

٢٠٠ ــ طبقات النحاة واللغويين، مخطوط بظاهرية دمشق، رقم ٤٣٨ تاريخ.

القالي: أبو علي:

٢٠١ ــ الأمالي، ط. الهيئة المصرية للكتاب.

ابن قتيبة: أبو محمد عبدالله بن مسلم الدينوري (٢٧٦هـ):

٢٠٢ ــ الشعر والشعراء، ت. أحمد محمد شاكر، دار المعارف، ١٩٦٦م.

القرشي: محيي الدين عبدالقادر بن محمد بن محمد الحنفي (٧٧٥هـ):

٢٠٣ ــ الجواهر المضية في طبقات الحنفية، ت. عبدالفتاح الحلو، الحلبي، ١٣٩٨هـ.

القرطبي: محمد بن أحمد الأنصاري (٦٧١هـ):

٢٠٤ ــ الجامع لأحكام القرآن، ط. مصورة عن طبعة دار الكتب المصرية.

القفطي: جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف (٦٤٦هـ):

٢٠٥ ــ إنباه الرواة على أنباء النحاة، ت. محمد أبو الفضل إبراهيم، ط. دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٣٧٤هـ ــ ١٩٥٥م.

٢٠٦ ــ تاريخ الحكماء، طبعة مصورة، مكتبة المثنى.

ابن قيم الجوزية: أبو عبدالله محمد (٧٥١هـ):

٢٠٧ ــ هداية الحيارى في أجوبة اليهود والنصارى، مكتبة المعارف، الرياض.

الكتاني: جعفر الحسني الإدريسي:

٢٠٨ ــ نظم المتناثر من الحديث المتواتر، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٠م.

الكتبي: صلاح الدين محمد بن شاكر بن أحمد (٧٦٤هـ):

٢٠٩ ــ فوات الوفيات، ت. محمد محيي الدين عبدالحميد، مكتبة النهضة المصرية.

ابن كثير: عمادالدين أبـي الفداء إسماعيل بن عمر القرشي (٧٧٤هـ):
٢١٠ ـ الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث، دار الكتب العلمية، بيروت.

٢١١ ـ البداية والنهاية، مكتبة المعارف، ط. الثانية، بيروت.

٢١٢ ـ تفسير القرآن العظيم، دار المعرفة، بيروت، ١٣٨٨هـ ـ ١٩٦٩م.

٢١٣ ـ شمائل الرسول، ت. مصطفى عبدالواحد، دار المعرفة، بيروت.

كحالة: عمر رضا:
٢١٤ ـ معجم قبائل العرب، دار العلم للملايين، ط. الثانية، بيروت ١٣٨٨هـ.

٢١٥ ـ معجم المؤلفين، مكتبة المثنى ـ دار إحياء التراث العربـي، بيروت.

الكستلي: مصلح الدين مصطفى (٩٠١هـ):
٢١٦ ـ حاشية الكستلي على شرح العقائد للسعد، ط. استانبول، ١٣١٠هـ.

الكلنبوي: المحقق إسماعيل:
٢١٧ ـ حاشية الكلنبوي على الجلال من العقائد، ط. استانبول، ١٣٠٧هـ.

الكمال بن أبـي شريف:
٢١٨ ـ المسامرة بشرح المسايرة للكمال بن الهمام، ط. بولاق، ١٣١٧هـ.

اللقاني: عبدالسلام بن إبراهيم:
٢١٩ ـ شرح جوهرة التوحيد، ت. محمد محيـي الـدين عبدالحميـد، ط. المكتبة التجارية الكبرى الثانية، مصر، ١٣٧٥هـ ـ ١٩٥٥م.

الماتريدي: الإمام أبو منصور محمد بن محمد بن محمود (٣٣٣هـ):
٢٢٠ ـ كتاب التوحيد، ت. فتح الله خليف، ط. مصورة، استانبول، ١٩٧٩م.

ابن ماجه: أبو عبدالله محمد بن يزيد القزويني (٢٧٥هـ):
٢٢١ ـ السنن، ت. محمد فؤاد عبدالباقي، ط. عيسى الحلبـي، مصر.

مالك بن أنس: الإمام (١٧٩هـ):
٢٢٢ ـ الموطأ، ت. محمد فؤاد عبدالباقي، ط. عيسى البابـي الحلبـي.

الماوردي: أبو الحسن علي بن محمد (٤٥٠هـ):
٢٢٣ ـ أعلام النبوة، دار الكتب العلمية، ط. الثانية، ١٤٠١هـ ـ ١٩٨١م.

محمد فوزي:
٢٢٤ ـ الجمال الدياني على الجلال الدواني، مطبعة محرم أفندي، استانبول.

محمد محيي الدين عبدالحميد:
٢٢٥ ـ النظام الفريد بتحقيق جوهرة التوحيد، المكتبة التجارية الكبرى.

محيي الدين توفيق إبراهيم:
٢٢٦ ـ ابن الأنباري في كتابه الإنصاف في مسائل الخلاف بين البصريين والكوفيين، الموصل، ١٣٩٩هـ.

ابن المرتضى: أحمد بن يحيى الزبيدي المعتزلي (٨٤٠هـ):
٢٢٧ ـ المنية والأمل في شرح كتاب الملل والنحل، تصحيح توماس أرنلد، دائرة المعارف النظامية، حيدرآباد ـ الدكن، ١٣١٦هـ.

المسعودي: أبو الحسن علي بن الحسين علي (٣٤٦هـ):
٢٢٨ ـ مروج الذهب ومعادن الجوهر، ت. محمد محيي الدين عبدالحميد، دار الفكر، بيروت، ١٣٩٣هـ ـ ١٩٧٣م.

مسلم: أبو الحسين مسلم بن الحجاج النيسابوري (٢٦١هـ):
٢٢٩ ـ الصحيح، ت. محمد فؤاد عبدالباقي، ط. عيسى البابي، ١٣٤٧هـ.

مصطفى زيد: الدكتور:
٢٣٠ ـ النسخ في القرآن الكريم، ط. دار الفكر الثانية، بيروت، ١٣٩١هـ.

المقدسي: أنيس:
٢٣١ ـ أمراء الشعر العربي في العصر العباسي، دار العلم للملايين، ط. العاشرة، بيروت.

المقريزي: تقي الدين أبو العباس أحمد بن علي (٨٤٥هـ):
٢٣٢ ـ الخطط، ط. مصورة عن طبعة بولاق ١٢٧٠هـ، دار التحرير للطبع.

المكلاتي: أبو الحجاج يوسف بن محمد (٦٢٦هـ):
٢٣٣ ـ لباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الأصول، ت. فوقية حسين محمود، دار الأنصار، ط. الأولى، القاهرة، ١٩٧٧م.

ابن الملك: عزالدين عبداللطيف بن عبدالعزيز:

٢٣٤ ـ شرح المنار، ط. استانبول، ١٣١٥هـ.

المنجم: إسحاق بن الحسين:
٢٣٥ ـ آكام المرجان في ذكر المدائن المشهورة في كل مكان.

المنذري: زكي الدين أبو محمد عبدالعظيم بن عبدالقوي (٦٥٦هـ):
٢٣٦ ـ التكملة لوفيات النقلة، ت. بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، ط. الثانية، بيروت، ١٤٠١هـ.

ابن منظور: جمال الدين أبو الفضل محمد بن مكرم بن علي (٧١١هـ):
٢٣٧ ـ لسان العرب، دار صادر ـ دار بيروت، ١٣٨٨هـ ـ ١٩٦٨م.

الميداني: أبو الفضل أحمد بن محمد (٥١٨هـ):
٢٣٨ ـ مجمع الأمثال، ت. محمد أبو الفضل إبراهيم، ط. عيسى البابي الحلبي.

النجار: الشيخ عبدالوهاب:
٢٣٩ ـ قصص الأنبياء، ط. دار إحياء التراث العربي، ط. الثالثة، بيروت.

ابن النجار: محمد بن أحمد بن عبدالعزيز بن علي الحنبلي:
٢٤٠ ـ شرح الكوكب المنير، ط. محمد الزحيلي، ط. مركز البحث العلمي بجامعة أم القرى، ١٤٠٢هـ.

الندوي: أبو الحسن علي الحسني:
٢٤١ ـ النبي الخاتم، ط. المجمع الإسلامي، لكهنو ـ الهند.

ابن النديم: أبو الفرج محمد بن إسحاق (٣٨٥هـ):
٣٤٢ ـ الفهرست، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، ١٣٤٨هـ.

النسائي: أبو عبدالرحمن أحمد بن علي بن شعيب (٣٠٣هـ):
٢٤٣ ـ السنن، المكتبة التجارية الكبرى، ط. الأولى، القاهرة، ١٣٤٨هـ.

النشار: د. علي سامي:
٢٤٤ ـ نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ط. دار المعارف الثانية.

وافي: علي عبدالواحد:
٢٤٥ ـ الأسفار المقدسة، دار نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة.

وجدي: محمد فريد:
٢٤٦ ـ دائرة معارف القرن العشرين، ط. دار المعرفة الثانية، بيروت.

وحيدالدين خان:
٢٤٧ ـ الإسلام يتحدى، ترجمة ظفر الإسلام خان، المختار الإسلامي للطباعة، ط. السابعة، القاهرة، ١٣٩٧هـ.

ونسنك:
٢٤٨ ـ المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي، مكتبة بريل، ليدن، ١٩٣٦م.
مفتاح كنوز السنة، ترجمة محمد فؤاد عبدالباقي، ترجمان السنة، لاهور.

هراس: د. محمد خليل:
٢٤٩ ـ ابن تيمية السلفي، دار الكتب العربية، بيروت، ١٤٠٤هـ.

ابن هشام: أبو محمد عبدالملك بن هشام:
٢٥٠ ـ السيرة النبوية، ت. محمد محيي الدين عبدالحميد، دار الفكر.

الهندي: رحمة الله بن خليل الرحمن الكيرانوي:
٢٥١ ـ إظهار الحق، إدارة إحياء التراث الإسلامي، الدوحة، قطر.

الهيثمي: نورالدين علي بن أبي بكر (٨٠٧هـ):
٢٥٢ ـ مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، ط. دار الكتاب العربي الثالثة، بيروت.

اليافعي: أبو محمد عبدالله أسعد اليمني (٧٦٨هـ):
٢٥٣ ـ مرآة الجنان وعدة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان، دائرة المعارف النظامية، حيدرآباد ـ الدكن، ١٣٣٩هـ.

ياقوت: أبو عبدالله ياقوت بن عبدالله الحموي (٦٢٢هـ):
٢٥٤ ـ معجم الأدباء، مطبعة دار المأمون.

٢٥٥ ـ معجم البلدان، دار صادر، بيروت.

يوسف كرم:
٢٥٦ ـ تاريخ الفلسفة اليونانية، دار القلم، بيروت.

٢٥٧ ـ دائرة المعارف الإسلامية، ترجمة إبراهيم زكي خورشيد، وأحمد الشنتناوي، دار الشعب، القاهرة.

٢٥٨ ـ الكتاب المقدس، دار الكتاب المقدس، القاهرة.

٢٥٩ ـ المعجم الوسيط، إخراج إبـراهيم مصطفى وزمـلائه، المكتبـة العلمية، طهران.

٢٦٠ ـ دفتر كتبخانة أسعد أفندي، درسعادت، ١٣١٠هـ.

عزالدين بن عبدالسلام السلمي (٦٦٠هـ):

٢٦١ ـ قواعد الأحكام في مصالح الأنام، دار الكتب العلمية، بيروت.

الشيخ محمد بخيت المطيعي:

٢٦٢ ـ القول المفيد شرح وسيلة العبيد في علم التوحيد، مصر، ١٣٢٦هـ.

* * *

(١١)

فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

القسم الثاني
كتاب الداعي إلى الإسلام

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة
والجـــواب	٣٠٢
الشبهة الرابعة	٣٠٣
والجـــواب	٣٠٣
الشبهة الخامسة	٣٠٣
والجـــواب	٣٠٤
الشبهة السادسة	٣٠٤
والجـــواب	٣٠٥
الشبهة السابعة	٣٠٦
والجـــواب	٣٠٦
الشبهة الثامنة	٣٠٧
والجـــواب	٣٠٧
الشبهة التاسعة	٣٠٧
والجـــواب	٣٠٧
الشبهة العاشرة	٣٠٨
والجـــواب	٣٠٨
الشبهة الحادية عشرة	٣٠٩
والجـــواب	٣٠٩
الشبهة الثانية عشرة	٣٠٩
والجـــواب	٣١٠
الشبهة الثالثة عشرة	٣١٠
الشبهة الرابعة عشرة	٣١١
والجـــواب	٣١١
الشبهة الخامسة عشرة	٣١٢
والجـــواب	٣١٢
الشبهة السادسة عشرة	٣١٤
والجـــواب	٣١٥

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

تم بحمد الله تعالى وعونه، وصلى الله على رسولنا
محمد وآله وصحبه أجمعين، والحمد لله رب العالمين

***